اوامر و نواهی

از کتاب

معالم الدین و ملاذ المجتهدین

از

حسن بن زین الدین شهید ثانی

با ترجمه مقاله‌ای از پروفسور ربرت برونشویک

و فرهنگ اصطلاحات و معادل انگلیسی آنها

به اهتمام

مهدی محقق

تهران ۱۳۸۵

انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries

انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries

بسم الله الرحمن الرحيم

انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

دانشگاه تهران

سلسله انتشارات

همایش بین المللی قرطبه و اصفهان
دو مکتب فلسفهٔ اسلامی در شرق و غرب

اصفهان ۷-۹ اردیبهشت ماه ۱۳۸۱

(۳۰)

زیر نظر و اشراف

دکتر مهدی محقّق

رئیس هیأت مدیرهٔ انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

مدیر مؤسسّهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک گیل

تهران ۱۳۸۵

اوامر و نواهی

از کتاب

معالم الدّین و ملاذ المجتهدین

از

حسن بن زین الدّین شهید ثانی

با ترجمهٔ مقاله‌ای از پروفسور روبرت برونشویگ

و فرهنگ اصطلاحات و معادل انگلیسی آنها

به اهتمام

مهدی محقّق

تهران ۱۳۸۵

سلسله انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
شماره ۳۶۳

ابن شهید ثانی، حسن بن زین‌الدین ۹۵۹-۱۰۱۱ق
[معالم‌الدین و ملاذالمجتهدین. برگزیده]
اوامر و نواهی از کتاب معالم الدین و ملاذالمجتهدین / از حسن بن زین الدین شهید ثانی؛ با ترجمه مقاله‌ای از روبرت برونشویک؛ و فرهنگ اصطلاحات و معادل انگلیسی آنها؛ به اهتمام مهدی محقق. -- تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی؛ دانشگاه تهران، ۱۳۸۵.
شصت و سه، ۱۱۲، 13ص. -- (سلسله انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی؛ شماره ۳۶۳: سلسله انتشارات همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان دو مکتب فلسفه اسلامی در شرق و غرب اصفهان ۷-۹ اردیبهشت ماه ۱۳۸۱: زیرنظر و اشراف مهدی محقق؛ ۳۰)

ISBN 964-528-013-3

فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
برگزیده معالم الدین... به زبان اصلی (عربی) است.
واژه‌نامه.
۱. امر و نهی. ۲. اصول فقه شیعه. ۳. اصول فقه شیعه -- تاریخ. الف. محقق، مهدی، ۱۳۰۸ -، گردآورنده. ب. برونشویک، روبر، Brunschvig, Robert. ج. انجمن آثار و مفاخر فرهنگی. د. دانشگاه تهران. هـ. عنوان. و. عنوان: معالم الدین و ملاذالمجتهدین. برگزیده.

BP ۱۵۸/۸۶ / ۲الف ۶۰۱۶۶م   ۲۹۷/۳۱۲
[BP ۱٦٤/۵   [۲۹۷/۳۱]
کتابخانهٔ ملی ایران   ۷۵۵۶-۸۵م

اوامر و نواهی
از کتاب معالم الدّین و ملاذالمجتهدین
حسن بن زین‌الدّین شهید ثانی
به اهتمام
دکتر مهدی محقّق

مدیر اجرایی انتشارات همایش: فاطمه بستان‌شیرین
چاپ اول، ۱۳۸۵ □ شمارگان ۱۰۰۰ نسخه
لیتوگرافی باختر □ چاپ دالاهو □ صحافی کیانی

دفتر مرکزی: تهران ـ خیابان ولی‌عصر ـ پل امیربهادر ـ خیابان سرگرد بشیری (بوعلی) ـ شماره ۱۰۰
تلفن: ۳ـ۵۵۳۷۴۵۳۱، دورنویس: ۵۵۳۷۴۵۳۰
دفتر فروش: خیابان انقلاب بین خیابان ابوریحان و خیابان دانشگاه ـ ساختمان فروردین ـ شماره ۱۳۰۴، طبقه چهارم ـ شماره ۱۴؛ تلفن: ۶۶۴۰۹۱۰۱

شابک: ۳ـ۰۱۳ـ۵۲۸ـ۹۶۴ ISBN : 964-528-013-3

قیمت ۲۰۰۰۰ ریال

سلسله انتشارات
همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان

۱ـ **علاقةالتّجرید**، (شرح تجریدالاعتقاد نصیرالدّین طوسی) میرمحمّد اشرف علوی عاملی از نواده‌های میرسیّد احمد علوی (جلد۱)، به اهتمام حامد ناجی اصفهانی، تهران ۱۳۸۱.

۲ـ **علاقةالتّجرید**، (شرح تجریدالاعتقاد نصیرالدّین طوسی) میرمحمّد اشرف علوی عاملی از نواده‌های میرسیّد احمد علوی (جلد۲)، به اهتمام حامد ناجی اصفهانی، تهران ۱۳۸۱.

۳ـ **الرّاح القَراح**، حاج ملّا هادی سبزواری، به اهتمام مجید هادی‌زاده، تهران ۱۳۸۱.

۴ـ **مرآة الأزمان**، ملّامحمّد زمان از شاگردان مکتب میرداماد، به اهتمام دکتر مهدی دهباشی، تهران ۱۳۸۱.

۵ـ **رسائل ملّاادهم عزلتی خلخالی**، مشتمل بر چهارده کتاب و رساله (جلد ۱)، به اهتمام استاد عبدالله نورانی، تهران ۱۳۸۱.

۶ـ **مصنّفات میرداماد** (جلد ۱)، مشتمل بر بیست کتاب و رساله، به اهتمام استاد عبدالله نورانی، تهران ۱۳۸۱.

۷ـ **شرح فصوص الحکمة**، سید اسماعیل حسینی شنب غازانی، به اهتمام علی اوجبی، تهران ۱۳۸۱.

۸ـ **ترجمهٔ رسالهٔ السعدیهٔ**، سلطان حسین واعظ استرآبادی، به اهتمام علی اوجبی،

تهران ۱۳۸۲.

۹ـ **هدیّةالخیر**، بهاءالدّوله نوربخش، تصحیح و تحقیق سیّد محمد عمادی حائری، تهران ۱۳۸۳.

۱۰ـ **رساله در برخی از مسائل الهی عامّ**، سیّد محمّد کاظم عصّار تهرانی، به اهتمام منوچهر صدوقی سها، تهران ۱۳۸۲.

۱۱ـ **ذخیرةالآخرة**، علی بن محمد بن عبدالصّمد تمیمی سبزواری، تصحیح سیّد محمد عمادی حائری، تهران ۱۳۸۳.

۱۲ـ **شرح کتاب نجات ابن‌سینا**، از فخرالدّین اسفراینی، به اهتمام دکتر حامد ناجی اصفهانی، تهران ۱۳۸۳.

۱۳ـ **دُرّ ثمین**، سیّد محمّدباقربن ابوالفتوح شهرستانی موسوی، به اهتمام علی اوجبی، تهران ۱۳۸۳.

۱۴ـ **الرسالة الشرفیة فی تقاسیم العلوم الیقینیة**، ابوعلی حسن سلماسی، مقدّمه و تصحیح حمیده نورانی نژاد و محمد کریمی زنجانی اصل، تهران ۱۳۸۳.

۱۵ـ **تنقیح‌الأبحاث للملل الثّلاث ابن کمونة**، به اهتمام محمد کریمی زنجانی اصل، تهران ۱۳۸۳.

۱۶ـ **شرح فصوص الحکم**، کمال‌الدّین عبدالرّزاق کاشانی، به اهتمام مجید هادی‌زاده، تهران ۱۳۸۳.

۱۷ـ **دیوان اشعار منسوب به حضرت امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام**، با ترجمه منظوم از مولانا شوقی، مقدمه، تصحیح و تعلیق دکتر سیّده مریم روضاتیان، تهران ۱۳۸۳.

۱۸ـ **الشفاء (الإلهیات) و تعلیقات صدرالمتألهین علیها**، و عون اخوان‌الصفاء علی فهم کتاب الشفاء، بهاءالدین محمد الاصبهانی، تحقیق و تقدیم و تعلیق دکتر حامد ناجی اصفهانی، تهران ۱۳۸۳.

۱۹ـ **قصیدهٔ عشقیّه**، از سیّد قطب‌الدین محمد نی‌ریزی شیرازی، مقدّمه، ترجمه، تصحیح و تعلیق محمدرضا ذاکر عباسعلی، تهران ۱۳۸۳.

۲۰ـ **داروهای قلبی**، اثر حکیم محمدباقر موسوی، تصحیح و تحقیق سیّد حسین رضوی برقعی، تهران ۱۳۸۳.

۲۱ـ **هادی المضلّین**، منسوب به حاج ملا هادی سبزواری، تصحیح و تحقیق علی اوجبی، تهران ۱۳۸۴.

۲۲ـ **مجموعه مقالات همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان**، زیر نظر و اشراف دکتر سیدعلی اصغر میرباقری فرد، با همکاری فاطمه بستان شیرین، تهران ۱۳۸۴.

۲۳ـ **علوم محضه از آغاز صفویّه تا تأسیس دارالفنون**، گرد آورنده دکتر مهدی محقق، تهران ۱۳۸۴.

۲۴ـ **نبراس الهدی**، تألیف حکیم متأله حاج ملا هادی سبزواری، تصحیح و مقدمه دکتر سید صدرالدین طاهری، تهران ۱۳۸۴.

۲۵ـ **حکمة‌العین نجم الدّین دبیران کاتبی قزوینی**، تصحیح و پیشگفتار از دکتر عباس صدری، تهران ۱۳۸۴.

۲۶ـ **شرح الإشارات و التنبیهات**، امام فخرالدّین محمدبن عمر رازی، (جلد ۱)، مقدمه و تصحیح دکتر علی‌رضا نجف‌زاده، تهران ۱۳۸۴.

۲۷ـ **شرح الإشارات و التنبیهات**، امام فخرالدّین محمدبن عمر رازی، (جلد ۲)، مقدمه و تصحیح دکتر علی‌رضا نجف‌زاده، تهران ۱۳۸۴.

۲۸ـ **الافق المبین**، میر محمد باقر بن محمّد حسینی استرآبادی (مصنّفات میرداماد جلد ۲)، به اهتمام استاد عبدالله نورانی، تهران ۱۳۸۵.

۲۹ـ **نهایة‌الظهور در شرح هیاکل النّور سهروردی**، علّامهٔ حکیم میرزا قاسم علی اخگر حیدر آبادی، با مقدّمه و تصحیح و تحقیق محمّد کریمی زنجانی اصل، تهران ۱۳۸۵.

۳۰ـ **اوامر و نواهی**، با ترجمهٔ مقاله‌ای از پروفسور روبرت برونشویک و فرهنگ اصطلاحات و معادل انگلیسی آنها، به اهتمام دکتر مهدی محقّق، تهران ۱۳۸۵.

بسم الله الرحمن الرحيم

العين ٢٧/١٠/١٤٠٧
٢٤/٦/١٩٨٧

الأخ الفاضل السيد الدكتور مهدي محقّق رعاه الله

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته وبعد:

فإني لأشكر لكم هديتكم القيمة كتاب أصول الفقه الذي قمتم بتحقيقه وتنقيحه، فهو كتاب جدير بالنشر، ويعد حجة ثابتة ثقة بما حواه بإيجاز من مباحث الأصول، وبما تضمنه من مناقشات وأدلة للمؤيدين والمعارضين امتازت بالدقة والموضوعية والشمول.

ولقد اطلعت على كتب قديمة وحديثة في هذا العلم عند الإمامية فوجدته وافياً بالغاية إذا قورن بها، ويمتاز عليها بالتركيز.

جزاكم الله خيراً، وزادكم توفيقاً، وإني إن شاء الله سأوافيكم من دمشق بكتابي أصول الفقه في مجلدين. والسلام عليكم

أ. د: وهبة الزحيلي

نظر دكتر وهبة الزّحيلى استاد فقه دانشگاه دمشق

دربارهٔ

كتاب معالم الدّين و ملاذالمجتهدين

فهرست مطالب کتاب

پیشگفتار

در طیّ سالهای ۱۳۴۰ تا ۱۳۴۲ که نگارنده از طرف دانشگاه تهران به انگلستان جهت تدریس در دانشکدهٔ مطالعات شرقی و افریقائی دانشگاه لندن (SOAS) اعزام شد، با برخی از استادانی که در آنجا حقوق اسلامی تدریس می‌کردند و حتّی برای تدوین قانون مدنی برخی از کشورهای اسلامی از آنان استفاده می‌شد هیچ گونه اطّلاعی از فقه و اصول فقه شیعه و ساختار نظری و عقلی آن نداشتند، از این روی او تصمیم گرفت از نخستین فرصتی که پیش آید مبانی این علوم را برای نخستین بار به جهان علمی غرب معرّفی نماید. خوشبختانه این امر زمانی متحقّق شد که این جانب در سال ۱۳۴۴ برای تدریس به مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل واقع در شهر مونترال از بلاد کانادا دعوت شد که او در این فرصت موفّق گردید اهمیّت و أصالت علوم نظری و عقلی شیعه را برای استادان و دانشجویان آن دیار روشن سازد و در نتیجه اولیای آن دانشگاه را متقاعد کند که برای تکمیل برنامهٔ مطالعات اسلامی خود باید دروس فلسفه و کلام و اصول فقه شیعه را در برنامه‌های تحصیلات عالی آن دانشگاه یعنی دوره فوق لیسانس و دکتری بگنجانند و این برای نخستین بار بود که این علوم از محدودهٔ حوزه‌های علمی

تشیّع وارد یکی از دانشگاههای غرب می‌گردید.

در طی سه سال تدریس در آن دانشگاه، در فلسفه کتاب شرح منظومهٔ حاج ملا هادی سبزواری، و در کلام شرح باب حادی عشر و انوار الملکوت فی شرح الیاقوت علاّمهٔ حلّی، و در اصول فقه معالم‌الدّین معروف به معالم‌الاصول حسن بن زین‌الدّین شهید ثانی بوسیلهٔ این بنده معرّفی و تدریس گردید. دانشجویانی که آشنائی به فلسفهٔ غرب و کلام مسیحی داشتند علاقه‌مند به درس فلسفه و کلام اسلامی شدند و از طریق همان دو درس به مطالعهٔ بیشتر دربارهٔ فیلسوفانی همچون میرداماد و ملّا صدرا و متکلّمانی همچون خواجه نصیرالدّین طوسی و علّامه حلّی روی آوردند. دانشجویانی که به درس اصول فقه متمایل گشتند دو گروه مختلف بودند که هر یک هدف خاصّی را در این درس دنبال می‌کردند گروه اول بیشتر دانشجویان مسلمانی بودند که در مراکز علوم اسلامی همچون دانشگاه اسلامی علیگر و مدارس دیوبند و ندوة‌العلما و زیتونه و الازهر درس فقه و شریعت و اصول فقه اهل تسنّن را خوانده بودند و باکتابهائی در این فن همچون رسالهٔ شافعی[1] آشنا بودند به این درس روی آوردند تا بتوانند در مسائل تاریخی این علم مطالعه و تتبّع کنند و او ناچار بود که سخن از تحوّل این علم در هر دو مکتب سنّی و شیعه بمیان آورد و در شیعه نه تنهاکتب متقدّمان همچون ذریعهٔ سید[2] وعدّهٔ شیخ[3] را

۱- الرسالة للامام المطلبی محمد بن ادریس الشافعی ۲۰۴-۱۵۰، بتحقیق احمد شاکر، چاپ دوم، قاهره مکتبة دارالتراث ۱۳۹۹/۱۹۷۹.

۲- الذریعة الی اصول الشریعة، علی بن الحسین الموسوی معروف به سید مرتضی علم الهدی متوفی بسال ۴۳۶. این کتاب در دو مجلد باهتمام استاد دکتر ابوالقاسم گرجی در سال ۱۳۴۸-۱۳۴۶ بوسیلهٔ دانشگاه تهران چاپ شده است.

۳- عدة‌الاصول، ابوجعفر محمدبن حسن طوسی، متوفی ۴۶۰، چاپ سنگی این کتاب در سال ۱۳۱۴ هـ. ق.

مورد بررسی قرار دهد بلکه کتب متاخّران همچون قوانین میرزا[1] و فرائد شیخ[2] و کفایهٔ آخوند[3] را معرّفی و مطالب تازه‌ای را که آنان در کتابهای خود آورده‌اند و با آن این علم را پر بارتر ساخته‌اند بازگوئی نماید. دانشجویان آن دیار که در محیط احترام به علم و معلّم قرار می‌گیرند به کوشش‌های استاد پاسخ مثبت می‌دهند و تا آنجاکه نیرو و استعداد دارند در تحقیق و بررسی می‌کوشند از این جهت آنان که در درس من شرکت داشتند هر کدام عهده دار تحریر موضوعی خاص شدند و مقاله‌ای جداگانه در شرح احوال اصولییّن شیعه و عقاید خاص آنان و یا تحوّل یک فکر و موضوع در جریان زمانی تحوّل علم اصول نگاشتند و گذشته از رساله‌های میان سالی برخی از دانشجویان رساله‌های فوق لیسانس و دکتری خود را در اصول فقه شیعه تحریر و تدوین کردند[4] و گاه اتّفاق می‌افتاد که دانشجوئی یک نکته خاصّی را در جائی می‌یافت سپس با تفحّص و تصفّح در منابع مختلف آن را بصورت رساله‌ای مُفْرد و یا وجیزه‌ای در می‌آورد و در کلاس بر استاد و دانشجویان ارائه می‌داد مثلاً دانشجوئی بدنبال این مطلب که ابن

همراه با رسالة الاجتهاد و الاخبار آقا محمد باقر بن محمد اکمل اصفهانی بهبهانی چاپ سنگی شده است چاپی منقح از این کتاب در دو مجلد به کوشش آقای محمدرضا انصاری قمی در سال ۱۳۷۶ هـ. ش / ۱۴۱۷ هـ. ق در قم صورت گرفته است.

۱- قوانین الاصول، میرزا ابوالقاسم بن مولی محمد حسن گیلانی متوفی ۱۲۴۱، تهران چاپ سنگی

۲- فرائدالاصول معروف به «رسائل» شیخ مرتضی بن محمد انصاری متوفی ۱۲۸۱، تهران چاپ سنگی

۳- کفایةالاصول، آخوند مولی محمد کاظم خراسانی، متوفی ۱۳۲۹ تهران

۴- آقای دکتر آفتاب الدین احمد استاد دانشگاه داکا، بنگلادش رسالهٔ فوق لیسانس خود را دربارهٔ تحول اصول فقه شیعه از آغاز تا زمان شیخ طوسی و رسالهٔ دکتری خود را دربارهٔ سیّد مرتضی و ابطال عمل به اخبار آحاد برگزید.

خلدون گفته: «همه دانشمندان اصول فقه ایرانی بوده‌اند»[1]. جستجوی فراوانی در کیفیّت آب و هوا و گذشته اجتماعی و علمی بلاد عرب و عجم کرد تا باین نتیجه برسد که چرا علوم نظری از حمله اصول فقه در ایران گسترش پیدا کرده و در کشورهای عربی مجال تحوّل و کمال نیافته است، و دانشجوی دیگری بدنبال این مطلب که مقدسی گفته: «قیاس اقتضا می‌کند سرخس خزانهٔ نیشابور باشد ولی ما قیاس را ترک و باستحسان رجوع کردیم و آن را از مضافات مرو شمردیم»[2] به تفحّص در آثار جغرافی‌دانان دیگر همچون الأعلاق النّفیسهٔ ابن رسته و صورة‌الأرض ابن حوقل و المسالک والممالک اصطخری و ابن خردادیه پرداخت تا ببیند تا چه اندازه اثر اصول فقه در تقسیمات منطقه‌ای آنان آشکار است، و دانشجوی دیگری بدنبال گفتهٔ شارح تلخیص المفتاح که گفته: «علم اصول فقه و علم معانی کاملاً متداخلند»[3] به مطالعه جمیع ابواب اصول فقه و علم معانی پرداخت و مسائل مشترک را از این دو علم استخراج کرد. و همچنین دانشجویان دیگر دربارهٔ مطالب دیگر چنین رساله‌هائی نوشتند که ذکر همهٔ آنها مناسب مقامی دیگر است.

آنچه که موجب خجلت و شرمندگی این جانب بعنوان یک معلّم ایرانی و شیعه می‌گردید این بود که کتابهائی که بر آنان عرضه می‌کرد علی رغم دارا بودن مطالب تحسین آمیز و اعجاب‌انگیز چاپ آن‌ها در غایت ابتذال و سخافت بود. این کتابها که

۱- مقدمهٔ ابن خلدون، ص ۴۸۱ «و کان علماء اصول الفقه کلهم عجماً»

۲- احسن التقاسیم فی معرفةالاقالیم، ص ۳۱۳ «و قیاسنا یودی ان تکون سرخس خزانه لنیسابور غیرانا ترکنا القیاس و استحسنا ان نجعلها مضافة الی مرو»

۳- عروس الافراح در شروح التلخیص، ج ۱ ص ۵۳ «ان علمی اصول الفقه و المعانی فی غایة التداخل»

همه افست شده از چاپهای دوران قاجار است نه تصحیح انتقادی در آنها صورت گرفته و نه محقّقی به تحلیل و معرّفی مطالب آن‌ها پرداخته و نه کسی مقدّمه و شرح حال مولّف را نگاشته و نه دیگری فهارس آن‌ها را استخراج کرده است و حتّی بیشتر آن کتابها از فهرست مطالب کتاب که ابتدائی‌ترین عنصر یک کتاب است عاری بود. و این در حالی بود که از کشورهای عربی کتابهائی مانند: الحیوان جاحظ و مغنی اللبیب ابن هشام و وفیات الاعیان ابن خلکان و ده‌ها کتاب دیگر با بهترین اسلوب تصحیح و بدست اهل علم می‌رسید و دانشمندانی همچون عبدالسّلام هارون و محمّد محی‌الدین عبدالحمید کتاب‌های ادبی و فیلسوفانی همچون دکتر ابراهیم مدکور و دکتر فؤاد الاهوانی آثار فلسفی ابن سینا و غزالی و دیگر فیلسوفان و متکلّمان اسلام را بدنیای علم عرضه می‌کردند. از این جهت بود که نگارنده در صدد برآمد که تا آنجاکه برای او ممکن است آثار علوم عقلی دانشمندان شیعهٔ ایرانی راکه مورد غفلت قرار گرفته بصورت عالمانه و ظاهری آراسته مورد تصحیح و تحقیق قرار دهد و با معرّفی کامل آن را به دنیای علم تقدیم کند. خوشبختانه تعدادی از استادان که با او هم رأی و هم اندیشه بودند او را در این امر یاری کردند و کتابهائی همچون شرح منظومهٔ سبزواری و تعلیقهٔ آشتیانی بر شرح منظومه و قبسات میرداماد و تلخیص المحصّل خواجه نصیرالدّین طوسی و ده‌ها کتاب و رساله دیگر که فهرست تفصیلی آنها در آغاز کتابهای مؤسّسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک گیل آمده محصول همین اندیشه بوده است.

پس از مراجعت من از کانادا در سال ۱۳۴۷ شعبهٔ تهران مؤسّسه مطالعات اسلامی با

مدیریّت او افتتاح گردید و آرزوی دیرین او که چاپ و نشر آثار دانشمندان بزرگ شیعه به ویژه آنان که ایرانی بودند تحقّق یافت. سلسلهٔ دانش ایرانی از انتشارات شعبهٔ تهران که در سال ۱۳۴۸ با شرح منظومهٔ سبزواری (بخش امور عامه و جوهر و عرض) آغاز شده بود در سال ۱۳۶۲ با نشر معالم الدّین و ملاذالمجتهدین شیخ حسن بن زین الدّین شهید ثانی به مجلّد سی‌ام رسید و پس از آن نیز در سال ۱۳۶۴ تجدید چاپ شد.

در سالهای اقامت در مونترال فقط بخش آغازین کتاب یعنی مباحث الفاظ و باب اوامر و نواهی را تدریس کردم و ناچار بودم که برای واژه‌های عربی کلمات انگلیسی را بجویم. در سالهای پس از انقلاب که سالی سه ماه برای تدریس به دانشگاه مک گیل می‌رفتم توفیق یافتم که با استفاده از یادداشتهای پیشین با یاری دو استاد دیگر پروفسور پول واکر (P. Walker) و پروفسور وائل حلّاق (W. Hallaq) همان بخش آغازین و باب اوامر و نواهی را به زبان انگلیسی ترجمه کنم که با قطع رابطه علمی و تعطیل مطالعات شیعی در مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی در مونترال و عدم امکانات مالی شعبهٔ تهران چاپ آن میسّر نگردید.

اکنون که انجمن آثار و مفاخر فرهنگی به دنبال همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان: دو مکتب فلسفهٔ اسلامی در شرق و غرب بیست و نه کتاب را برای نخستین بار چاپ و منتشر می‌کند مناسب دانست این بخش از کتاب معالم‌الدّین معروف به معالم الاصول را شماره سی‌ام این مجموعه قرار دهد به امید آنکه تعطیل و وقفه‌ای که در نشر این مجموعه در هشت ماه اخیر به وجود آمده برطرف گردد و شمار مجموعه به پنجاه رسد. اصطلاحات این بخش از کتاب معالم همراه با برابر انگلیسی آن در پایان متن عربی

آورده شده و این برای نخستین بار است که فرهنگ عربی ـ انگلیسی اصطلاحات اصول فقه همراه با کتابی حوزوی منتشر می‌گردد.

شرح حال مؤلّف کتاب از آنچه استاد فقید بزرگوارم مرحوم میرزا محمّد علی مدرّس تبریزی اعلی الله مقامه در ریحانة الادب آورده‌اند اقتباس گردیده و برای آنکه دانشجویان از چگونگی ورود و خروج دانشمندان خارجی به مباحث اصولی آگاه گردند مقالهٔ پروفسور روبرت برونشویک (R. Brunshvig) که به وسیلهٔ مرحوم دکتر ابوالقاسم پورحسینی سالها پیش به خواهش نگارنده ترجمه شده بود در آغاز کتاب آورده شد.

امید است که این کتاب طلّاب حوزه و دانشجویان دانشگاه را سودمند و مفید افتد. بعون الله تعالی و توفیقه.

مهدی محقّق

اردی‌بهشت ماه هزار و سیصد و هشتاد و پنج

تهران

شرح حال صاحب معالم[1]

شیخ حسن بن شیخ زین‌الدّین

حسن بن شهید ثانی سالف الترجمه عاملی جبعی ملقّب بجمال الدین، مکّنی بابومنصور، عالم عامل فقیه نبیه ادیب اریب شاعر ماهر محدّث رجالی عابد زاهد جلیل‌القدر و عظیم‌الشّأن، از فحول و ارکان و ثِقات و اعیان علمای امامیّهٔ اوائل قرن یازدهم هجرت می‌باشد که محقّق مدقّق متبحّر و در علوم دینیّه و بسیاری از فنون متداوله متمهّر و در زهد و ورع و تقوی مشهور است. محض مساوات با فقرا و عدم تشبّه به اغنیا زیاده بر قوت یک هفته یا یک ماه را حیازت نمی‌نمود، با خواهرزادهٔ خود صاحب مدارک سالف الترجمه قریب السّن و شریک درس و هر دو مصداق حقیقی نفس سلیم بودند، در نماز بیکدیگر اقتدا می‌کردند، بدرس همدیگر حاضر می‌شدند، بلکه هرکدام کتابی را

۱- این شرح حال ازکتاب ریحانةالادب فی تراجم احوال المعروفین بالکنیة اواللقب تألیف مرحوم میرزا محمد علی مدرس تبریزی خیابانی (چاپ دوم، تهران ۱۳۳۵ هـ. ش.) اخذ شده است.

که یکی تألیف می‌کرد بدیگری عرضه می‌داشت و بعد از مذاکره در اطراف مطلب و تنقیح آن با توافق هر دو رأی متین، ثبت اوراق می‌نمودند. هرگاه یکی از ایشان بعضی از احکام شرعیّه را از روی اجتهاد استنباط میکرد اگر همان حکم را از دیگری سؤال می‌کردند امر بمراجعهٔ اوّلی می‌نمود و می‌گفت که اومرا از زحمت استنباط این مسئله آسوده کرده است. کثرت ورع و تقوی و علاقه‌مندی باشتغالات علمی محض اینکه ملتزم بملاقات شاه ایران شاه عباس کبیر (با اینکه اعدل سلاطین بوده) نگردند زیارت حضرت ثامن الائمّة (ع) را ترک نمودند.

هر دو از مقدّس اردبیلی و ملا عبدالله یزدی صاحب حاشیهٔ منطق معروف، از تلامذهٔ شهید ثانی درس خوانده‌اند و در اوّل ملاقات از مقدّس درخواست کردند هر آنچه راکه در اجتهاد و استنباط احکام دخیل است بدیشان تعلیم نماید مقدّس نیز قبول نمود و نخست مقداری از منطق و اشکال ضروریّه‌اش را بدیشان تلقین سپس بخواندن اصول فقه دلالتشان کردند و فرمودند که بهترین کتاب این موضوع شرح تهذیب عمیدی است لکن بعض مباحث آن دخل باجتهاد نداشته و تحصیل آنها تضییع عمر است اینک شرح تهذیب را بدیشان درس گفت و مباحث همچنانی را متروک گذاشت. روزی درخواست کردند که چون وسائل اقامت زیاد در نجف برای ایشان فراهم نیست لذا فقط مطالبی را که در حین مطالعه نفهمیده‌اند مطرح بحث و مذاکره قرار دهند و برعکس مواردی راکه خودشان موقع مطالعه فهمیده‌اند مسکوت عنه گذارند مقدّس این پیشنهاد را نیز تحسین نمود و مدتی بهمین رویّه مشغول تحصیل بودند لکن جمعی استهزا می‌کردند مقدّس فرمود بعد از اندکی ایشان بوطن خودشان مراجعت می‌کنند و مصنّفات ایشان بدست

شماها می‌رسد در حالتی که هنوز شما اسیر و سرگیجهٔ مباحث بی نتیجهٔ شرح مختصر عضدی بوده باشید. اینک در اثر حسن نیّت و پاکی طویت معلّم و متعلّم باندک فاصله بوطن خودشان مراجعت نمودند، سیّد محمّد مدارک را تألیف و شیخ حسن نیز منتقی و معالم را تصنیف کردند و نسخهٔ آنها در حال حیات مقدّس بنجف رسید، مقدّس نیز، بعضی از اوراق شرح ارشاد راکه در همان ایّام تلمّذ ایشان مشغول تألیفش بودگاهی بنظر ایشان رسانده و خواستار اصلاح عبارات غیر فصیحهٔ آن می‌شد. إنّ فِی ذلک لَعِبرةٌ لِاولَی الْعلم المعلّمین منهُم و المتعلّمین - آه آه. ازآن رو که صاحب معالم در حین وفات والد معظّم خود شهید ثانی صغیر و در سن طفولیّت بوده اینک درس او را ندیده و بلا واسطه از خود وی روایت نمی‌کند بلکه بواسطهٔ شیخ حسین پدر شیخ بهائی و دیگر اکابر و تلامذه شهید از او روایت می‌نماید.

تألیفات صاحب معالم در نهایت اتقان و متانت و حسن سلیقه می‌باشند:

۱ - الاثنی عشریة فی الطّهارة و الصّلوة که یک نسخه از آن در کتابخانهٔ مدرسهٔ فاضلیهٔ مشهد مقدّس موجود و شیخ بهائی بهمین کتاب شرحی نوشته است

۲ - الاجازات ۳ - التّحریر الطّاوسی در رجال که برای تنقیح و تهذیب و ترتیب کتاب حل الاشکال ابن طاوس سید احمد تألیف و با ترتیب کامل مرتّب و مهذّبش نموده و بهمین اسم تحریر طاوسی موسومش داشته است ۴ - ترتیب مشیخة من لا یحضره الفقیه ۵ - حاشیهٔ استبصار ۶ - حاشیهٔ تهذیب شیخ طوسی ۷ - حاشیهٔ روضة البهیّهٔ والد ماجد خود ۸ - حاشیهٔ مختلف علّامه ۹ - حاشیهٔ معالم العلمای ابن شهر آشوب ۱۰ - حاشیهٔ من لایحضره الفقیه صدوق ۱۱ - شرح الفیهٔ شهید ۱۲ - مشکوة القول السّدید فی

تحقیق معنی الاجتهاد والتقلید ۱۳ـ معالم‌الدین و ملاذالمجتهدین در فقه و فقط بعضی از فصول باب طهارت با یک مقدمهٔ اصولیّه تألیف ولی اجل حتمی به اکمال آن امان نداد. همین مقدّمهٔ اصولیّه می‌باشد که بین‌العلما بمعالم معروف و از زمان مؤلّف تا عصر حاضر ما از کتب تدریس و تدرّس و مرجع استفادهٔ عموم است و بارها در ایران چاپ شده و بجهت کثرت اشتهارش، مؤلّف نیز بجهت انتساب آن به صاحب المعالم شهرت یافته و همان مقدار قلیل از فقهش نیز در اواخر در تبریز چاپ و به فقه معالم معروف است ۱۴ـ مناسک الحجّ ۱۵ـ منتقی الجمان فی الاحادیث الصّحاح و الحسان و گویند که تمامی احادیث مرویّه در آن کتاب را اعراب گذاشته و فرموده که موافق احتیاط همین است که کلینی از حضرت صادق (ع) روایت کرده است: إعربوا احادیثَنا فانّا قومٌ فصحاء ولکن لِلحدیثِ احتمالٌ آخَر. یک نسخهٔ خطّی از یک قسمت کتاب منتقی که از اوّل کتاب تا آخر حجّ است بشمارهٔ ۲۶۶۳ در کتابخانهٔ مدرسهٔ سپهسالار جدید تهران موجود است. باری صاحب معالم دیوان شعر بزرگی هم دارد و از اشعار طریفهٔ او است:

عجبتُ لمیتِ العلمِ یُترَک ضایِعا | وَ یُجْهَلُ ما بینَ البریّةِ قَدرُهُ
وَ قَدْ وَجَبَتْ أحکامُهُ مِثل مَیتِهِم | وُجُوباً کِفائیّاً تحقّق أمرُهُ
فذامیّت حتم علی النّاسِ سَترُهُ | وَ ذا میّتٌ حتمٌ علی النّاسِ نَشْرُهُ

طُولُ اغترابِی بفرطِ الشَّوقِ أضنانی | والبَینُ فِی غَمَراتِ الوَجْدِ ألقانِی
یا بارقاً من نواحِی الحیّ عارَضَنِی | إلیکَ عنّی فَقَدْ هیّجتَ أشجانِی

فَما رأیتُکَث فِی الآفاق مُعتَرِضاً إلّا و ذکّرتَنی أهلِی وَ أوطانِی

کَمْ لیلةٍ مِنْ لَیالِی البَیْنِ بَتُّ بِها أَرعی النّجومَ بطرفی وَهْیَ تَرعانِی

وَ یا نسیماً سَرَیٰ مِنْ حیّهم سَحَرا فِی طَیِّه نَشْرُ ذاکَ الرِّندِ و البانِ

أحْیَیتَ مَیْتاً بِارْض الشّامِ مُهْجَتُهُ وِفِی العِراق لَهُ تَخییلُ جُثمانی

تا آخر قصیده که بیست و چهار بیت است:

فُؤادِی ظاعنٌ أثر النّیاق وَ جِسمی قاطنٌ أرضَ العِراق

و مِن عَجبِ الزّمانِ حیاتُ شخصٍ تَرَحّلَ بعضُهُ و البعضُ باق

و حلّ السُّقْمُ فی بدنی فامسیٰ لَه یومَ النّویٰ لیلَ المحاق

و صَبرِی راحلٌ عمّا قلیلٍ لشدّةِ لَوعَتی وَ لَظَی اشتِیاقی

و فرطُ الوَجدِ أصبَحَ بی حَلِیفاً و لمّا یَنْوِ فی الدُّنیا فِراقِی

تا آخر که مجموعاً شانزده بیت است.

وفات صاحب معالم اول محرّم سال هزار و یازدهم هجرت در قریهٔ جبع از قراء جبل عامل در پنجاه و دو سالگی واقع شد و نزد قبر صاحب مدارک مدفون گردید، کلمهٔ ذی مکارم = ۱۰۱۱ مادّهٔ تاریخ وفات او می‌باشد و در باب حسن از نخبةالمقال در مدّت عمر و سال وفاتش گوید:

وابْنُ الشّهیدِ صَاحبُ الْمَعالِم

وَبَعْدَ حمد(=۵۲) قَبضُ ذی مکارم(=۱۰۱۱)

اصول فقه امامیّه[1]

دوران رشد کهن آن (قرن دهم و یازدهم میلادی)

از

ر. برونشویک

ترجمهٔ ابوالقاسم پورحسینی

در اوج «علوم دینی» شریعت اسلام و تعلیمات سنّتی آن دو نوع اصول قرار دارد که یکی را «اصول دین» و دیگری را «اصول فقه» نامیده‌اند و گاهی آن دو را تا حدی خارج از مبادی رایج زبان به تثنیه «اصولَین» خوانده‌اند. در بعضی مسائل مذهبی، گاهگاه «اصول دین» و «اصول فقه» به هم نزدیک می‌شوند و گاهگاه فی‌المثل در زمینهٔ مباحث الٰهیّات خاص و مواضیع جزمی کلی اصول دین بر اصول فقه نفوذ فائق دارد و اصول فقه به

۱- در سال ۱۹۶۸ مجمع علمی از دانشمندان و شیعه شناسان شرق و غرب در شهر استراسبورگ که از بلاد فرانسه است تشکیل شد. از علمای شیعه امام موسی صدر رئیس شیعیان لبنان در آن مجمع شرکت جسته بود. مجموع سخنرانی‌ها و بحث‌ها در سال ۱۹۷۰ در پاریس تحت عنوان «شیعهٔ امامیه» منتشر گشت. پرفسور ربرت برونشویک استاد دانشگاه سوربن و رئیس مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه پاریس سخنرانی خود را دربارهٔ اصول فقه امامیه ایراد کرد. متن و ترجمهٔ آن سخنرانی در این کتاب آورده شد تا خوانندگان با نحوهٔ دید و کیفیت تحقیق غربیان دربارهٔ اصول فقه شیعه که تاکنون ناشناخته مانده آشنا گردند.

سبب فقد موضوعیّت واحد دارای جامعیّت اصول دین نیست و فقط در «علم کلام» مورد بحث قرار می‌گیرد.

از لحاظ تاریخی و از جهت انطباق در عمل (کارکرد) و از لحاظ توجه به محتوا و مفهوم «اصول» یعنی تفّقه و همچنین بر حسب مکاتب گوناگون ورغائب خاص مؤسسان و پیشوایان آن نحل، رابطه‌ای بسیار دقیق در مجموع بین «اصولین» دیده می‌شود. در این جا به این معنی توجه نمائیم که «اصول الفقه» که به بررسی منابع حقوقی (به اعتبار معنای وسیع کلمه) می‌پردازد و راه و روش این بررسی را نیز می‌آموزد و احکام خود را دربارهٔ مسائل قضائی مبهم و یا صریح از نزدیک اعمال می‌کند و از جهت دیگر، بدون این که بخواهیم به طور کلی از این خصوصیت غافل بمانیم باید بگوئیم که توسّل و بررسی علم اصول، دارای امتیاز رضایت بخش دیگری است که ما را به ورزش عقلی که مُنجر به انتزاع (تجرید امور که از برجسته‌ترین کیفیات نفسانی است) می‌شود وا می‌دارد.

متبحّرین جدید و معاصر، اخیراً بعضی برداشت‌های تاریخی، از جهات مختلف، در زمینهٔ علوم دینی اسلامی، در بین اهل سنّت و شیعه را متداول ساخته و نظر دادند که: تنظیم و تنسیق اصول قضا و مبانی مشروعات جزا، طبق تجویز احادیث و روایات، در نزد شیعیان، از لحاظ تاریخی، اندکی دیرتر از اهل جماعت آغاز گردیده است.

وضعیت و شرائط سیاسی در توجیه این مدّعا سهم بزرگی را دارا می‌باشد چه برای فرقه امامیه و اثنی عشریّه که مطالعهٔ آن و جهد نظر ما در این جاست، تاریخ خاص آن با «نصب امام[1]» و غیبت[2] امام دوازدهم (۸۷۴ میلادی) تثبیت می‌گردد (در ایّام حضور

1- La désignation

ائمه استفاده از احادیث مستقیماً جایز نبوده است) و نیز این نکته را یادآور شویم که مکتب شیعه بعضی از نکات عقائد مشرب خود را جز بعد از «غیبت کبری» ۹۴۱ میلادی اظهار و اعلام نداشته است.

با وصف آن، امامیّه از ایامِ خیلی پیش به مسائل اصول فقه که موثّق به نظر می‌رسید آشنائی داشتند و به حقیقت نمی‌توان انکار کرد که مبانی «تأویل»[3] و موازین اساسی حجیّت[4] (لازم الاتباع بودن امر امام یا نایب او) خود دلیلی بر قدمت آن است.

وظیفهٔ والائی که شیعیان از امام لازم‌الاتّباع، در رعایت سنّت و تفسیر کتاب، همیشه انتظار داشتند، نشانه‌ای بدیع از نظریه قضائی آنها و (دال بر قدمت علم اصول فقه در نزد آنان) است و این مسئله‌ای است که نباید آن را ساده انگاشت و از نظر دور داشت[5].

باید پذیرفت که یونس ابن عبدالرحمان (۴-۸۲۳ وفات) مصاحب و یار امامان هفتم و هشتم معاصر ظهورالشافعی، اثری در نقد حدیث و راه حلّ اختلاف احادیث تألیف

2- L'occultation
3- Exégèse
4- Autorité

۵- یکی از جمله آثاری که در باب اصول الفقه امامیه و تاریخ آن در روزگار ما نوشته شده از محمد ابو زهره از اهل سنت است که نویسنده‌ای جدی ولی صاحب غرض است و اطلاعاتی که در این کتاب داده‌اند اندکی شتابزده است. و نام کتاب او (محاضرات فی اصول الفقه الجعفری، چاپ بیروت - ۱۹۵۶) است و بعد همین مؤلف در کتاب (الامام الصادق - ۱۹۶۰) موضوع را از سر گرفته و آن را بسط داده است. با وجودی که مکرراً در این اثر تأئید کرده است که نمی‌خواسته خاطر «برادران امامیه» خود را رنجه سازد یکی از شیعیان تألیفی فراهم آورده و دربارهٔ نکات گوناگون قلمفرسائی کرده و ردیه‌ای مفصل در معارضهٔ با گفتارهای او گرد آورده است و نام او السید حسین یوسف مکی، العاملی، عقیدة الشیعه فی الامام الصادق و شعائر الائمه (بیروت - ۱۹۶۳) است و این اثر یک نمونهٔ خوبی از مشاجرات قلمی مسلمانان معاصر دربارهٔ موضوعات و مسائل قدیم لحاظ می‌شود.

نمود که مباحث آن نزدیک و داخل در موضوع «اصول» است[1].

مقارن سال ۹۰۰ میلادی درست در کانون این قبیل فعالیت‌های علمی، فردی منسوب به یکی از خاندانهای بزرگ ایرانی یعنی بنونوبخت، به نام ابوسهل اسمٰعیل، ردّیه‌ای دربارهٔ اثر مشهور شافعی، «رسالة الشافعی» که از قدیمترین کتب حقیقی دربارهٔ «اصول‌الفقه» است نگاشت و همچنین کتاب دیگری بنام «ابطال القیاس» در ابطال «قیاس» که ما بر سبیل مجاز آنرا استدلال تمثیلی می‌نامیم[2] و این نحو استدلال که تقریباً مورد قبول همهٔ مکتب‌های اهل جماعت است به رشتهٔ تحریر درآورد.

علاوه بر آنها، ابوسهل علی رغم ابن الراوندی مفهوم کلی «عموم» و مفهوم جزئی «خصوص» را در تفسیر کتاب شرح کرده و «تصمیم شخصی» یا بنا بر اصطلاح «اجتهادالرأیٔ» را شدیداً انتقاد کرده است[3].

اندکی قبل از آنکه شهر بغداد که مرکزیت علمی داشت تحت سیطرهٔ آل بویه درآید شرایط مفید و مناسبی پیش آمد که بزرگترین فقیه و محدّث و عالم کلام امامیّه ابوجعفر محمدبن یعقوب کُلینی را برانگیخت که فرقه شیعه را با تکیه به اسنادات و استدراکات به صورت مشربی استدلالی و منظم پایه‌گذاری نماید.

کلینی، در فصل مربوط به «اصول» (مبادی) از کتاب جامع «کافی» نخست «عقل» را که به

۱- صفحه ۳۰۹ کتاب الفهرست تألیف ابن الندیم چاپ قاهره ۱۳۴۸ و صفحه ۸۱۰ کتاب الفهرست (قسمت امامیه) تألیف ابن الندیم چاپ نجف ۱۹۶۱.

۲- Raisonnement par analogie باید دانست که بین تمثیل در «منطق» و قیاس در «اصول» تفاوتهایی است.

۳- صفحهٔ ۲۵۱ فهرست ابن الندیم. طوسی، فهرست شماره ۳۶.

وضوح در نظر او بیشتر استعداد تفکر (اندیشیدن) است تا عقل متعّقل[1]، ستود ولی در مرحلهٔ آخر، روش قیاس را نیز تخطئه کرد.

این نظر کُلینی دربارهٔ «قیاس» موجب شد که گفت و شنود و محاجه‌ای در جهت موافق و مخالف نزدیک به دو قرن بلکه بیشتر در محافل مذهبی پدید آید و حتی امام ششم شیعیان حضرت امام جعفر صادق (ع) و مؤسس فرقه حنفی[2] آرائی مباین در این باره اظهار داشتند. گویا اولین کسی که متوسّل به قیاس گردید و آنرا بی جا به‌کار برد ابلیس بود که در سجدهٔ بر آدم سرباز زد[3]. می‌دانیم که قوانین علمی بنا بر «اصل تمثیل[4]» قضایای زیادی را بر کُرسی اثبات نشانده ولی دخالت دادن «قیاس» در تمییز امور مشروع یا نامشروع (حلال و حرام) جایز نیست و استمداد و توسّل جستن به آن موجب خسران خلق و انحراف دین است.

به زعم کلینی، به مدد قرآن و سنّت[5] منحصراً می‌توان همهٔ معضلات دینی را حلّ کرد مشروط بر اینکه آنها را به خوبی درک کنیم و مخصوصاً در مواردی که اختلاف رائی در تفسیر و تبیین احادیث پیش آید به‌کمک قرآن و سنّت به تدبّر و چاره اندیشی برآئیم.

۱- La raison raisonnante

۲- ابوحنیفه «قیاس» را چهارمین اصل موثق فقهی می‌دانست و شیعه بعد از کتاب و سنت و اجماع به جای قیاس برای «عقل» اعتبار قائلند.

۳- آیهٔ ۱۲ سورهٔ ۷ قرآن

۴- Analogie هم به معنای استدلال تمثیلی در فلسفه و هم «قیاس» در شریعت به‌کار می‌رود.

۵- Tradition - سنت: مقصود از آن گفتار با کردار پیغمبر است و آنچه راکه پیغمبر بر آن نظراً و عملاً صحه گذاشته است. از نظر علمای سنی (اهل حل و عقد) سنت نبوی حجت است و از دید علمای شیعه سنت معصوم اعم از نبی یا ائمه واجد اعتبار است.

اگر کسی اصل استناد به «نسخ[1]» و استشهاد به «سنت» را در آیه‌ای از قرآن یا متنی از خبر حدیثی را قبول داشته باشد می‌داند چگونه مفهوم و تصور معنی حدیث را در برابر تجویز قرآن طرد نماید[2].

این نکته گفتنی است که در دوران حکومت آل بویه و به طور کلی در بغداد بود که ادب و فرهنگ فرقه شیعه اثنی عشری و سایر شعب آن آغاز به شکوفایی و رسایی نمود و به تدریج رو به کمال رفت.

ابوجعفر محمد بن علی بن بابویه معروف به شیخ صدوق (متوفی در سال ۹۹۱ م) را می‌توان وارث کلینی دربارهٔ موضوع ما نحن فیه (قیاس) دانست چه او بر این موضوع مسائل بی شماری را افزود و در نزد این محدّث معتبر علم الهی، احتجاجی متقن و خیلی نزدیک و یا عین استدلال کلینی بر علیه قیاس را در کتاب معظمی که نکته به نکته علل بسیاری از مواضیع و کیفیت قواعد تشریع را توضیح داده یعنی «العلة التی من اجلها» می‌توان مشاهده کرد[3] در همین ایّام فقیه امامی دیگر به نام ابوعلی محمد بن الجنید الاسکافی (وفات ۹۹۱) (۳۸۱ هجری) ظهور کرد و او در میان آثار مربوط به فقه خود جایی برای بحث دربارهٔ قیاس بازگذاشت و در ضمن افراط در استمداد از «نص» را در

۱- Abrogation

۲- صفحه ۱۰-۲۹ اصول الکافی تهران ۱۳۸۱ هجری قمری.

۳- ازکتاب علل الشرایع فی الاحکام:

توضیح: در بین فقها و محدثین شیعه دو عالم نحریر به عنوان «صدوقین» داریم یکی علی بن بابویه قمی مدفون در قم در سال ۳۲۹ پدر و دیگری محمد بن علی بن بابویه معروف به شیخ صدوق که در شهر ری مدفون است و مراد نویسنده در اینجا پسر است نه پدر که رحمت خدا بر هر دو باد.

موارد عدیده متذکر گردید[1].

اندکی بعد یعنی در نیمه اول قرن یازدهم بود که مجموع مواضیع و افادات و مسائل فقهی به وجه موسّع زیر خامهٔ دو استاد عالیقدر بسط یافت: نخست ابوعبدالله محمد بن محمدبن النعمان العکبری، الشیخ المفید «ابن المعلم» (۱۰۲۲ میلادی) متولد ۳۳۶ - متوفی ۴۱۳)[2] و بعد از او شاگرد معروفش ابوالقاسم علی بن الحسین الموسوی السید المرتضی علم الهدیٰ (متوفی ۱۰۴۴ در حدود هشتاد سالگی) - (متولد ۳۵۵ - متوفی ۴۳۶)[3] است.

ما از آغاز تمام آثار شیخ مفید راکه به دست آوردیم و چاپ شده بود به جز آن آثاری راکه دربارهٔ موضوع خاص نگاشته و حداقل اطلاعات نسبتاً پر ارج و پر مغز را به دست می‌دهد و در خور این است که حفظ و نگهداری و سپس نشر یابد، در اختیار داشتیم. و ما منحصراً از مستخرجات و شروحی که در سلسلهٔ بعدی آثاری که به نحو زیر از او به دستمان رسید مسائلی را بیرون کشیدیم از جمله یک قسمت از کتاب اصول الفقه[4] و عیون و المخازن[5] و قسمت دیگر در کتاب اوائل المقالات[6] در کتاب اخیر آراء و عقائد

۱- صفحه ۲۷۷ الفهرست ابن الندیم - گفته‌اند اسکافی استاد شیخ مفید بوده و حدود پنجاه اثر به او نسبت داده‌اند فقهاء از ابن جنید و ابن ابی عقیل به نام «القدیمین» یاد می‌کنند.

۲- کتاب معروف او در فقه «مقنعه» است.

۳- علامهٔ حلی او را «معلم شیعه امامیه» می‌نامد او مردی جامع ادیب و هم متکلم و هم فقیه بوده و صاحب دو کتاب «انتصار» و «جمل العلم و العمل» در فقه است و برادرش سید رضی جامع نهج البلاغه است و این هر دو برادر نزد شیخ مفید تحصیل نمودند.

۴- ابوالفتح محمد بن علی الکراجکی (۱۰۵۹) صفحه ۱۸۶-۱۹۴ کنزالفوائد چاپ مشهد ۱۳۲۳ هجری.

۵- الفصول المختارات من العیون و المخازن چاپ نجف به احتمال زیاد این اثر به وسیلهٔ سید مرتضی منتخب شده است.

۶- اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات چاپ تبریز ۱۳۷۱ هجری.

اساسی فرق گوناگون اسلامی به صورت ایجاز ذکر گردیده است امّا پیش از آن به تفسیرش دربارهٔ «عقائدالصدوق بن بابویه» بپردازیم که نظر و دیدش واجد نوعی ذوق مشرب معتزلی است و حکم عقل عملی و دستوری را، در تجویز و یا انکار تحریم آنچه راکه دائماً و ذاتاً قبیح (شرّ) است کافی می‌داند و در سایر موارد، قانون شریعت است که بر عقل تسلط و غلبه مختارانه دارد و این قبیل موارد قلمرو حکم تشریع بسیار موسّع و گسترده است[1]

در باب مسأله شایع «عام[2] و خاص[3]» در تفسیر، این فقیه مانند اغلب از امامیّه و تعداد بی‌شماری از علماء حل و عقد دیگر چنین نظر می‌دهد که «عام و خاص» امارات[4] و نشانه‌هایی هستند و تعابیر فی نفسه که در معنای «عموم و خصوص» مشخص کننده و جهت دهندهٔ به تفسیر باشند نیستند. و آنگهی هر کلمه و اصطلاح جمع که جنس را مخدوش نسازد «عام» در خور معنای «حقیقت» است و امّا به سبب موارد (مقدمه و مؤخره ـ امارات) است که به «خاص» تعبیر می‌شود[5].

دربارهٔ «اخبار» مخصوصاً دو نکته باید خاطرنشان گردد: اوّل در باب اخباری که به وسیلهٔ افراد کثیر «تواتر» نقل شده و حداقل تعداد مراجع خبری مشخّص و ثابت نیست، صدور حکم دربارهٔ این قبیل احکام، مربوط به مقتضیات و صلاحیت افراد است. دوّم در باب اخباری که از طریق تواتر بهره نگرفته و به اصطلاح به وسیلهٔ یک فرد است

۱- صفحه ۶۹ در جلد آخر همان کتاب بالا.

۲- Général

۳- Particulier

۴- Les indices connexe

۵- صفحه ۵۹ اوائل و صفحات ۱۸۸ و ۱۸۹ کنزالفوائد.

«اخبارالواحد» نقل شده‌اند چنین اخباری دارای هیچ گونه ارزش دستوری (قانونی) نیستند و اگر امارهٔ خیلی بیّنی استثناءً در صداقت راوی آن نباشند نه مستلزم «علم» اند و نه زیبندهٔ «عمل» و ماهیّت این اماره بر حسب این که مبتنی بر عقل یا مؤسس بر توافق آراءِ یا ثبات باشد ممکن است به انحاء مختلف دیده شود ولی برای این که «خبر واحد» دارای اعتبار باشد باید افادهٔ یقین بنماید[1].

نظریهٔ مربوط به «نسخ[2]» که بین مکاتب و در میان علماء این همه مشاجره و مباحثه برانگیخته، اساساً در پیرامون امکان تقابل نسخ در کتاب و سنّت دور می‌زند.

می‌دانیم، شافعی، هرگونه بحث و مداخله‌ای را در این باب و از این نوع طرد نموده و اصالت نسخ را احاله به باطن خواه مستفاد از قرآن و خواه مأخوذ از سنت دانسته است ولی سایرین نسخ را در دو مفهوم قبول کرده‌اند: نسخ قرآن با سنّت و نسخ سنّت با قرآن.

شیخ مفید چنین اظهار نظر می‌نماید که عقل در این مسائل تقابلی با شرع ندارد امّا بر حسب تعالیم مذهبی، خداوند متعال کلام خود (قرآن) را جز به وسیلهٔ خود قرآن نسخ نمی‌فرماید او نسخ سنت را به وسیلهٔ قرآن می‌پذیرد ولیکن مانند غالب شیعیان و سایر علماء حلّ و عقد معاصر خود، اصالت نسخ کتاب را به اعتبار مفهوم و معنی سنّت جایز نمی‌شمرد.

شیخ مفید علاوه بر این چنین تصریح می‌کند که روایات منسوب به ائمه، چنانچه مغایر با سنّت پیغمبر (ص) تلقی شود از مسائلی است که خارج از موازین «نسخ» باید مورد

۱- صفحهٔ ۱۹۳ کنز و صفحات ۶۵ و ۶۶ اوایل.

۲- Abrogation

مطالعه قرار گیرد[1].

برخورد با این مسائل هر چند که به هیچوجه در خور سهل انگاری نیست ولی معلوماتی که در زمینهٔ این موضوعات عمده به دست ما رسیده واجد نهایت اهمیّت است و در حوزه‌های عقلانی اسلامی در طی قرون متمادی با اشتیاق و مستمراً، مسائل: اجماع، اجتهاد و قیاس مورد محاجه بوده است.

شیخ مفید مخفی نمی‌سازد که مواجهه مناسبی را که در برابر «اجماع» دیده می‌شود منحصراً دال بر این است که «اجماع» با «توافق عامه[2]» نوعاً پیوسته به مفهوم امامت است. شیخ مفید، اندیشهٔ اساسی امامیه را در سطوری منقّح بیان می‌کند که به دست ما تا روزگار، ما هم رسیده است و آن چنین است که اگر توافق و اجماع اُمت، یک استدلال با ارزش و یا یک حجّت تشریعی است بدان سبب است که ضرورت آن توافق متضمن حجت فائقه «قول الحجّه» یعنی امام است، به هر جهت این قول به تنهایی بدون توافق شخص دیگری در ترتّب مدارج عالی، و لازم الاتّباع بودن امام به ذاته کافی و متبّع است[3] در نظر داشته باشیم که چگونه چنین توافق عمومی که در ظاهر شگفت است که یک فرد در آن به تنهایی شرکت کرده و آنرا تصدیق کرده است در میان شیعه مخصوصاً امامیه این قدر در خور وثوق و اعتماد قرار گیرد:

۱- صفحات ۱۹۳ و ۱۹۴ کنز و صفحهٔ ۱۰۲ اوائل مسأله «نص» در طرح الهیات با مسأله «بداء» ارتباط پیدا می‌کند و مسأله این است که مشیت خدا ممکن است که بر حسب عواملی چند به صورتی غیر از آنچه در ابتداء مقرر بوده است به چیزی تعلق گیرد؟

۲- Consensus

۳- صفحات ۹۹ و ۱۰۰ اوائل و همچنین توضیحات سیدالمرتضی را که به تفصیل خواهد آمد به دقت مطالعه فرمایید.

شیخ مفید به نام علمای امامیه با نظر منفی مسائل «اجتهاد» و «قیاس» را تلقی می‌کند و می‌گوید هیچ کس حق ندارد که برای «پیش آمدهای جدید» که آنها را «حوادث» می‌گوید راه حل تازه‌ای اتخاذ نماید، چه از قبل برای تمام «موقعیت‌های جدید» که پیش آید یک «متن صوری» یعنی «نص» از سوی امام وجود دارد.

از آغاز، در باب آنچه که مربوط به توانایی و تکلیف فقیه در بذل مساعی شخصی و جدید به نام اجتهاد بود بر کرسی حجیّت قرار نگرفت، می‌دانیم که بعداً ارج این اصطلاح «اجتهاد» و اهمیت کار و عمل «مجتهد» در نزد امامیه چقدر بالا گرفت و بر عکس اهل سنّت و جماعت در برابر این مسأله چه وسواس احتیاط آمیزی به خرج دادند.

شیخ مفید در نقل این موضوع، راه را بر آراءِ متباین تشریعی (اختلاف) با دادن شعار معروف خود «که هر مجتهدی مصیب و ذی حق است» می‌بندد.

کسی نیامده است که هیچ گفتگویی و اعتراضی به شیخ بکند، بدان گونه که مخالف گویی از اهل سنّت گفته، که در اساس و زیربنای دعوی کسانی که مدعی هستند که به اجتهاد تن در داده‌اند یک اجتهاد غیر مقبول وجود دارد! احتجاج و استدلالی مدرسی بلافاصله این ایراد را رفع نموده است[1]

بحث در باب قیاس بر خلاف مسأله اجتهاد اعجابی پیش نیاورد. و ما در این باره لحظاتی چند به مذاکراتی که در مجالس محاوره با حضور شیخ صورت پذیرفته و در

۱- به صفحات ۲۹۷-۳۰۰ کنز، در مذاکرات جلسه‌ای که شیخ در آن شرکت داشته و همچنین به صفحات ۱۱۵-۱۱۶ اوائل، در بخشی که در باب مسأله‌ای از سید رضی برادر سیدالمرتضی به وسیلهٔ او نقل شده) در صفحات ٦٦-٦٩ فصول مختارات و همچنین صفحات ۳۹-۴۰ امالی (اخبار ائمه بر علیه اصحاب القیاس) مراجعه فرمایید.

طی آنها شیخ در رد حماة این روش قیاسی (تمثیل ـ قیاس به اعتبار فقهی) از بی اعتباری آن دفاع کرده می‌پردازیم.

طرفداران «قیاس» ادعا دارند که در این روش از توصیف مشروع «حکم» و انطباق آن از «مورد اساسی» اصل بر «مورد جزئی» فرع، مدد می‌گیرند.

بنابر نظر شیخ امکان دارد، خداوند در پیش آمد و مورد جدید حکمی و امری، برخلاف مورد قبلی، با همان ماهیت و همان خصوصیت (حقیقت صفت) صادر فرماید. (این را در اصطلاح فقه نسخ گویند)

این نظر بنا بر اصول عقلی، مقبولیت قیاس را از بین می‌برد.

چنین به نظر می‌آید که مخاطبان شیخ مطلب او را به خوبی در نیافته‌اند و شیخ ناگزیر از ادای توضیح شده گوید: اهل قیاس تحریم مبادلهٔ گندم (آذوقه مردم ـ معامله ربوی) با وزن وکیل نامساوی (دادن گندم کمتر و اخذ گندم بیشتر) را خواسته‌اند با مبادلهٔ برنج بدین قرار قیاس نمایند حال اگر تحریم مبادلهٔ گندم به طور نامساوی موقوف به خصوصیت و سبب (صفت ـ علت) گندم در موقع دادن و ستدن بود و در فرض، چنین است لذا نمی‌بایستی این مبادله نامساوی تحریم گردد چه فرض بر این است که گندم مبادله شده دارای همان کیفیت آغاز باشد و انجام.

و چون قیاس مبادله برنج به برنج و یا گندم به برنج شامل حکم تحریم مبادلهٔ نامتناسب گندم به گندم نیست باطل است و صدور چنین حکمی به مانند اصل تناقضی است که کسی بگوید جسمی که در حال حرکت است در همان زمان در حال سکون است و عقل از قبول و صدور چنین امری ابا دارد.

این استدلال بنا بر فرضیه غیر واقعی، نتوانست مخالفان را اقناع سازد.

این مسأله در نشست دیگری مورد بحث قرار گرفت و ابتدا به وسیلهٔ یک نفر معتزلی (اسم آن به دست نیامده) و سپس به وسیلهٔ یک نفر متکلّم اشعری معروف، یعنی ابوبکر باقلانی (وفات ۱۰۱۳) به آن جواب داده شده است.

عالم معتزلی ابتدا چنین ایراد می‌گیرد که چنین استدلالی جز به هنگامی که سر و کار ما با انگیزه‌های الزامی (علل موجبه) و یا موضوعاتی که عقلی در آن‌ها راه دارد (عقلیّات) است نمی‌تواند نتیجه بخش باشد ولی در تسرّی حکم، تمام متخصصین متوجه هستند که در این قبیل، بحث از نشانه‌ها و علامات است که برای صدور حکم الزام آور نیست بنابراین کجا خلاف است که از حکم اصلی به حکم فرعی استنتاج شود خاصه که شرائط مشابه در مقدم و مؤخر یکسان باشد؟.

شیخ مفید می‌گوید که این حکم (قیاس) چه دربارهٔ «علامت» و چه دربارهٔ «علل موجبه» نارواست زیرا گاهی «دلیل» معتبر است و گاهی نیست و در هر دو صورت حکم یکی است.

امّا مخاطب در رأی خود اصرار می‌ورزد و چنین از نظر خود دفاع می‌کند که خصوصیّات مورد نظر (در قیاس) به سبب آموزش سنّتی «سمع Sam'» و نه فقط مبتنی بر حدّت لایتغیر عقل، به ما رسیده است و آنچه در این شأن است برای ما قابل قبول است چه گاهی فاقد «ارزش مفهومی» (مدلول، معلول) باشد.

شیخ مفید بر این قول که عقل طریق شناخت خصوصیات علّی می‌شود غلبه می‌یابد و از این جا نتیجه می‌شود که به هیچوجه «قیاس مورد ادعا» معتبر نیست امّا برای شناخت

«متون صوری» (نصوص) جستجو ضروری است.

مخاطب این مطلب را رد می‌کند که همیشه برای همه چیز دسترسی به «متون صوری» نمی‌توان پیدا کرد و برای کشف به اصطلاح خصوصیات Caractères. از «استخراج» و از «تأمل» نه چیزی دیگر گفتگو می‌کند.

شیخ مفید، مثالی برای این نوع «استخراج» که صرفاً جنبه عقلی ندارد می‌زند و بر آن صحّه نمی‌گذارد زیرا به هیچ وجه به طوری که در بالا اشاره کرد روش «قیاس» را شیوهٔ دقیق عقلی نمی‌داند. و می‌گوید: معاند، بیهوده ادّعا می‌کند که ما را ناتوان در اقامهٔ بیّنه در این باب معرفی کرده است.

باقلانی به جای سایر معاندین دفاع از این نظر را بر عهده گرفت. با حضور او جو اجتماع به محدودیت گرائید و همه چیز به ایجاز برگشت و جمع از هم پراکنده شد.

باقلانی اعلام داشت اگر ما طریق دقیقی در استخراج از علامات و امارات که اساس «قیاس» بر آن مبتنی است در دسترس نداریم بدان سبب است که این علائم و امارات به نحو مطلق معین نشده و این مسائل بر حسب علم یقینی Science Certaine (مقطوعٌ بها، معلومات) حاصل نگردیده بلکه ظن محتمل در صدور حکم غلبه دارد و در ذهن هر مجتهد غلبه با ظنّ است (غلبات الظن) نه یقین و بنابر موارد گوناگون این غلبات از مجتهدی نسبت به مجتهد دیگری ممکن است پیدا کند و آنگاه منحصراً و به تنهایی حکم به عمل دربارهٔ آنها صادر گردد.

شیخ مفید به اختصار می‌پرسد چه دلیل یا سببی برای این «ظن محتمل» دارید؟ باقلانی مثالهایی چند مأخوذ از پیش نگری‌ها و احکام ناشی از زندگانی عمل، برای اثبات رأی

خود شاهد مثال می آورد.

شیخ مفید با خشونت پاسخ می‌دهد که (ای مؤمن) بین تجربه زندگی روزمره «عرف و عادت» و قانون شرع وجه مشترکی نیست و بین آنها فاصله‌هاست.

باقلانی هم از جا در می‌رود و مطالبی می‌گوید و شیخ به وسیله بیاناتی تلخ و شیرین (پر از نوش و نیش) جوابش را می‌دهد. بدین ترتیب، این مشاجره تا اینجا خاتمه می‌پذیرد[1].

ما در اینجا تا این که دربارهٔ شناخت رأی شیخ درباره یک مسأله دیگر فقهی نپردازیم وقفه‌ای در تحقیق در آراء پدید نمی‌آوریم، و آن موضوع «استصحاب» حکم ظنی است و آن به اصطلاح ابقاء ماکان علی ماکان است که نوعی از ظنّ قوی و حدس صائب است که روشی منطقی از فقاهت است و مسأله‌ای است که مکاتب اسلامی به انحاء گوناگون آنرا پذیرفته‌اند و در تفکّر اصولیین امامیه متأخّر اثر بسیار قابل ملاحظه‌ای گذاشته تا جایی که فصولی موسّع و بخش‌های مطوّلی را در رسالات و کتب متعدد فرا گرفته است. شیخ مفید مطالعهٔ این مسأله را به عنوان امری الزامی لحاظ می‌کند حداقل به عنوان اماره‌ای روشن به مفهوم مخالف ـ و قصد او این است که حکمی که در مورد خاص صادر می‌شود بر مبنای ایقان (بالیقین) صدور یابد[2].

سیدالمرتضی بر مبنای اساس کار و طرح استادش (شیخ مفید)، پس از بررسی‌های وافی از جزئیات، در رساله‌ای اصول فقه را به سبک معلمش گسترش داد و نام رساله او به نام الذریعة الی اصول الشریعه است و در اوج مساعی و مجاهدات او قرار داد. این اثر خیلی پر اُرج اخیراً در دو جلد از سوی دانشگاه تهران منتشر گردیده است و ما آن را هم اکنون

۱- صفحات ۴۵-۵۲ فصول مختارات.
۲- صفحه ۱۹۳ کنز.

زیر نظر داریم[1]. استاد ابوالقاسم گرجی منقّح و مصحّح متن، مقدمهٔ ممتعی به زبان فارسی فراهم آورده و در آن با نهایت صبر و حوصله، محتوای کتاب را با عناوین بجا و صحیح تلخیص کرده بر مبنای اثر تحقیقی که قریب ده سال قبل عبدالرزاق محیی الدین تحت عنوان ادب المرتضی به زبان عربی نگاشته بود و حیات علمی مؤلف را به رشته تحریر در آورده بود.

آنچه که در الذریعه قابل ملاحظه است، علاوه بر معقول بودن نحوهٔ طبقه بندی موضوع، و بسط منظّم مباحث ـ تا جایی که می‌توان این کتاب را در عالی‌ترین مقام در بین رسائلی که در این علم تألیف یافته یافت ـ دارای خصوصیات دیگری از جمله: روشنی یک نواخت بیان، روانی و جا افتادگی کلمات در زبان و وثوق به اعتبار الفاظ، و محاسن دیگری است که روی هم رفته از چنین دانشمند نکته شناس و دقیق مستبعد و شگفت‌آور نیست و درباره این اثر به طوری که خود مؤلف به طور کنائی در جایی بیان کرده واقعیتی وجود دارد که در کتب مشابه دیده می‌شود و آن بحث دربارهٔ مسائل جزئی و برداشت طبق نظر علمای غیر شیعی معاصر خود او است این عالم با نظرات اهل حل عقد از سنّی و معتزلی کاملاً آشنا بوده و با روش دقیق و صحیح و گاهی اندکی مبسوط بدون به کار بردن ایجاز مُخل و اطناب ممل و جرح رأی و تعصب براهین حقیقی یا فرضی و معتقد معاندین را با استدلالات گوناگون به پیروی از گذشتگان پاسخ داده و گاه استدلال جدیدی در توضیح مسائل از سوی خود اقامه نموده است. روی هم

۱- چاپ تهران ۱۹۶۷-۱۹۵۸ در ۸۳۷ صفحه با مقدمه ـ من از س.ح. نصر سپاسگزارم که قبول زحمت در تهیه و ارسال جلد دوم این کتاب برای من نمود.

رفته می‌توان گفت که سید طبق تعلیمات شیخ در روش خود پا جا پای استاد نهاده جز این که در بعضی موارد جزئی در بحث از مسائل اصولی، از استاد فاصله گرفته است.

دربارهٔ اجتماع و قیاس، مسائلی که در اولین درجهٔ اهمیت قرار دارند، خط سیر گذشته را به وجه افزون‌تر و عمیق‌تر از نو ادامه می‌دهیم.

اجماع امامیه، - تنها به وسیلهٔ موقنان حقیقی - وقتی متحقق می‌شود که نظر اجماع مبیّن رأی امام لازم‌الاتّباع باشد و سبب این تحقیق آن است که قول این امام، جزءِ مکمّل اجماع (فرض بر این است که امامی معصوم در میان جمع است).

این نظر را سید المرتضی در کتاب الشافی فی الامامه[1] مورد بحث قرار داده است.

در این کتاب مؤلّف از رأی امامیه، بر علیه ایراد نارواییی که خطاب به او روا داشته بودند به دفاع پرداخته است. ایراد این است. چگونه حکم اجماعی را که در آن رأی فرد بر آن تحمیل و اعتبار می‌شود می‌توان متحقق و وافی دانست؟ سید پاسخ می‌دهد که در برخی موارد، به سبب حجیّت امام یا هر سببِ دیگری، رأی امام که «حجت» است می‌تواند به جای مواضیع مشتبه یا ملتبس بنشیند؛ اجماع اُمّت، یا اجماع علماء - بدون توجه به حداقل تعداد شرکت کنندگان - صحت شرکت امام را در جمع تضمین می‌کند.

سید مرتضی از این رأی بالاتر می‌رود و در نظر وی، اجماع امامیه دارای وسعت نظری بیشتر از کسانی است که برای ائمه اعتبار قائل نیستند، او به قول خود امام ایمان دارد و

۱- کتاب ردی است بر قاضی عبدالجبار (۱۰۲۴ وفات) معتزلی. من از همکارم آقای H. Laoust که با مهربانی به من اجازه دادند از نسخهٔ شخصی ایشان چاپ ۱۳۰۱ ایران (دربارهٔ اجماع) استفاده ببرم سپاسگزاری می‌نمایم.

در سلسله مراتب شناسایی ایمان به امام در برابر معطیات عقلی (عقلیات) باید مقدم باشد امّا در سایر انواع شناسایی‌ها، معرفت به وجود امام معصوم و لازم الاتّباع ضروری است و مثلاً مسأله نبوت و وحی قرآنی را به جای استناد به مشروعیت اجماع دیگران ناگزیریم که به قرآن و سنّت استناد جوئیم[1].

بحث دربارهٔ قیاس افزون از صد صفحهٔ این کتاب را اشغال کرده و استدلالاتی گوناگون برله و علیه این مسأله باسعهٔ صدر بسط مقال یافته است.

یکی از وجوه اساسی تعارض که در علم اصول و بین علماءِ اصول رائج بوده مسأله اعتباری است که آنان برای عقل قائل بوده‌اند: و اختلاف این بود که آیا بنابر حکم «عقل» یا بنابر تعلیم مذهبی سنت (نقل) است که شیوهٔ اجرای حکم تأویل (تفسیر) واجب یا مشروع و یا حرام تلقی می‌شود؟

تلقّی و موضِع المرتضی همچون روش او دربارهٔ قیاس در مورد اخبار آحاد نیز تفاوت بین عقل و سمع را مطرح می‌کند بنابر اساس عقل او می‌گوید بنا بر موازین عقلی غیر ممکن نبود که خداوند قیاس را وجهی از برهان مشروعیت یا وجوب (احکام) قرار دهد و امّا چون در واقع قیاس هیچگونه منشأئیّت مشروعیت ندارد و از او چنین چیزی به دست نمی‌آید خداوند قیاس را اساس قرار نداده است و اجماع امامیه هم قیاس را بی باکانه معارض دانسته است بنابراین در زمینه قانونگزاری «قیاس» را در خور تحذیر و

۱- (صفحه ۶۰۵ و ۶۲۳ بعد از آن، کتاب ذریعه دربارهٔ اجماع) المرتضی قبلاً الذخیره را دربارهٔ اجماع و قیاس و اخبار الاحد، المسائل التبانیه در پاسخ مسائلی که به وسیلهٔ التبانی امامی طرح شده نگاشته است.

اجتناب گرفته است[1].

بنا بر تعریفی که سیّد از قیاس می‌کند بر حسب ارتباطی که مسأله اجتهاد با شمول و یا افتراق و عدم شمولی که با آن تعریف دارد، مسأله اجتهاد را طرح می‌نماید.

سیّد این «مجاهده شخصی» را به هر اعتبار صریحی که ماهیّت آن تلقی شود، به عنوان وسیله‌ای برای موجبیّت احکام طرد می‌کند و بدین رضا می‌دهد که وظیفه‌ای پایین‌تر به آن محوّل نماید و در موارد فقدِ متون صوری یا امارات متقّن آنرا تصدیق و تأیید می‌نماید که به وسیلهٔ آن بعضی تصمیمات اجرایی (عملی) از قبیل جهت‌یابی (تعیین قبله) برای نماز در امکنهٔ معلوم اِخذ شود و یا از این بالاتر در مورد جبران خسارت (فدیه - دیه) در زیانهای مادی اخذ تصمیم نموده رأیی صادر گردد[2].

المرتضی در باب «اخبار الآحاد» مانند مورد قیاس، و تشخیص عقل و بیّنه را مأخذ قرار می‌دهد: او چنین اظهار نظر می‌کند که بنا بر موازین عقلی محتمل است که بر مبنای متون صوری، این اخبار دارای آن اعتبار باشند که بتوان احکام حتی احکام الزامی را حداقل در عمل بر اساس آنها طرح کرد ولی در معرفت یقینی و موثّق اعتبار وافی ندارند. در واقع راه مداخلهٔ اخبار (اخبار آحاد) در تنظیم قوانین شرع مسدود است.

از این مقدمه سید بدون اینکه بخواهد به جبران و ترمیم رأی شیخ مفید دربارهٔ (اخبارالآحاد) بپردازد انتشار هرگونه روش دستوری را طرد می‌نماید[3].

۱- صفحات ۶۶۹-۷۹۱ و مخصوصاً صفحات ۶۷۵ و به دنبال آن صفحه ۶۹۷ و بعد از آن.

۲- به صفحات ۶۴۶ و ۶۷۲ ذریعه مراجعه شود. دربارهٔ قیاس و اجتهاد سیدالمرتضی در پاسخ و پرسشهای اهل موصل نگارشی تحت عنوان مسائل الموصلیین قبلاً انشاء کرده بوده است.

۳- به صفحات ۵۱۷-۵۶۲ الذریعه مراجعه شود. سیدمرتضی همچنین کتابی تحت‌عنوان ابطال‌العمل فی‌اخبارالاحدنوشته‌است.

در تعبیری که سیدالمرتضی با وقعِ وافی و احساس جدّ در باب «دلیل الخطاب» کـرده است، استفاده از آن را (در صدور احکام شرعی) به طور کلی رد کرده است و اکتفای به متن را بدون تفوه به آنچه را که می‌خواسته بگوید و نگفته، وافی دانسته است[1]، درجهٔ وقع وجدّ سیّد را در مقابله با مسأله «استصحاب حال» که، اهمیت آنرا در امامیهٔ متاخر پیش از این متذکر شدیم نیز می‌توان به خوبی مشاهده کرد و فرض استمرار حال ابقاءِ ما کانَ علی ماکان را نفی می‌نماید و می‌گوید اگر از این اصل استفاده نـمائیم یک امـر قضائی، بدون دلیل جامع در دو حالت مختلف باید مُجریٰ شود. بدون دلیل صریح یک حکم قضائی نمی‌تواند در مورد حال ثانی چون حال اول اعمال گردد[2].

دربارهٔ «نص»، موضعی که سیّد، به خود گرفته بسیار منظم‌تر و موسع‌تر از شیخ مـفید است، المرتضی می‌پذیرد که سنّت، برای تنصیص قرآن اعتبار قایل است مشروط بر این که سنّت مذکور «معلومات، مقطوع بها» باشد[3].

بالاخره به این نکته اشاره کنیم که سیّد علی‌رغم شیخ در بعضی موارد دقیق از او فاصله کمی می‌گیرد. از جمله در تعلیم اصطلاحاتی که مبیّن کلیّت «عموم» هستند و افادهٔ مفهوم معنای خاص «حقیقت» می‌کنند بر کلی و جزئی (عام و خـاص) بـه یک نـحو دلالت می‌کنند ولی در مورد جزیی و خاص باید نشانه و امارهٔ لازمی، وجود داشته باشد[4].

در هر صورت المرتضی در تفسیر لفظی (ادبی) بیشتر از مفاهیم رائج در زبان، و استعمال

۱- صفحه ۳۹۹ الذریعه، بر حسب نظر ابوجعفر الطوسی، شیخ مفید رائی خلاف رأی سید المرتضی در این باره داشته است. به صفحه ۱۷۹ اثری که به تفصیل به زودی در آن یاد خواهد شد مراجعه فرمایید.

۲- صفحات ۸۲۹-۸۳۳.

۳- صفحات ۴۶۲-۴۷۰.

۴- صفحات ۲۰۲ و ۲۳۷ و ۳۵۹ همان کتاب.

(عادت ـ عرف) مفسرین مسلمان قرون اولیه، به عمق تعابیر و تأویلات فرو می‌رود و بدون شک، در ذهن او «مفهوم نص» معادل است با آن چیزی که او آنرا «عقل قرآن» و سنّت (العرف الشرعی) می‌نامد[1].

به طور کلی، از مکتبی که با قاطعیت و استواری بنیاد نهاده دفاع می‌نماید و در مسائل کلی و دقایق قاطع‌ترین آراءِ واثق را بیان می‌نماید. او تحقیق و تدقیق همیشگی یک علمِ حقیقی را خواسته است و این چنین علمی است که او در پیرامون «اصول الفقه» تعلیم می‌دهد.

از نظر وی «گمان محتمل» (ظنّ) که در مواضیع محدود عملی، مقام ناچیزی دارد نه تنها در «اصول الدین» بلکه در «همهٔ اصول» باید حذف گردد[2] (رخت بربندد).

در مسیر این دو استاد شهیر، سومین عالم عالیمقامی در دورهٔ آل بویه ظهور کرد که زندگانی او در آن دوره عاقبت حزن‌آوری داشت و او شاگرد این دو استاد ابوجعفر محمد بن الحسن الطوسی (شیخ الطائفة) و متوفی در ۱۰۶۹ بود که مانند استادان خود در کتاب عدة‌الاصول خود به طور تام و جامع دربارهٔ اصول الفقه نیز بحث ممتعی را به عهده گرفت[3].

این کتاب شامل چنان مباحث جامع و برکت خیزی است که ما می‌توانیم آن را با عنوان «تقریرات و شروح مدرسی» توصیف کنیم.

شیخ الطائفه در این اثر، عقائد مختلف غیر شیعی را ضبط می‌نماید و همچنین در بطن و

۱- مخصوصاً همان صفحات گذشته و صفحات ۵۳ و ۳۵۹.

۲- صفحات ۲۳ و ۲۶ همان کتاب.

۳- صفحه ۳۶۰ چاپ تهران ۱۳۱۴ عدة‌الاصول.

متن عقائد شیعی، آراءِ استادان خود را تحت عنوان «شیخنا ابوعبدالله» یعنی المفید و «سیّدنا» یعنی المرتضیٰ بدون اینکه گاهی بین آنان ترجیحی قائل شود گردآوری می‌نماید.

در باب مسأله‌ای که علماءِ امامیه را به طی دو راه حل کشاند و به نظر می‌آید که شیخ الطائفه به آن علاقه و رغبت خاص داشته یعنی اخبارالاحاد، موضعی به نحوی بینابین اختیار نموده است. بر حسب رأی وی این اخبار که افاده علم یقینی نمی‌کنند می‌توانند عقلاً مجوّزی برای «عمل» باشند و این قبیل اخبار در حکم (روایات و احادیث) موثّقی هستند که به وسیلهٔ اعضاءِ «فرقه محقه یعنی فرقه شیعه به ما رسیده باشد و احتمال خطا و ظن در آنها روا نیست. اتّخاذ این راه حل که شیخ الطائفه را بدان معتقد ساخته است ارزش و اعتباری بوده است که او به احادیث امامیه می‌داده و همین اعتقاد موجب فراهم شدن دو مجموعه گردیده که نزد اهل تشیع آن دو به عنوان حجیّت تلقی شده است.

این دو کتاب الذریعه و عدةالاصول است و کتاب اخیر در تعلیم و آموزش بهتر از دیگری است و در محیط شیعه بهره‌مندی از آن دوام فعالی‌تری بخشیده است.

قبل از اختتامِ مقاله، با نهایت قدرت خاطر نشان سازیم که در فصل شکوفایی طولانی، علمی از نوع «اصول الفقه» که در مکتب‌های گوناگون مسلمانان در طی یازده قرن رواج داشته است، بدون تردید امامیه دارای مقام بسیار شاخصی بوده‌اند.

احتجاج بر ضد قیاس، علاوه بر شاخهٔ مخالفت دیگری که به وسیلهٔ نظام معتزلی ۸۴۶ صورت پذیرفت و مقدمتاً از سوی شیخ مفید و چه بسا از سوی سید مرتضی اقامه شد و

همان احتجاجی است که از سوی ابن حزم فیلسوف بی پروای «ظاهری[1]» در رد قیاس بیان شده و ما به خوبی بدان آگاهیم.

ما در بررسی فعلی، اصولاً قصد و مجاهدتمان این بود که توجه همگان را به یک مرحله کهن از تشکّل و تأسیس و بسط این «اصول» که می‌بایستی در قرون بعد، در ایران شیعی، در برابر انحاء اشکال مسائل جدید یک توسعهٔ شدید و قدرت و رزانت شگفت بیابد جلب نموده و به خوبی آنها را بشناسانیم.

در تحقیق دربارهٔ این «اصول» آیا این روش خوبی است که آنها را از آغاز زمان آل بویه و ادوار نزدیک به آن در آثاری متأخر که دارای ترکیب و سبکهای مختلف هستند جستجو کنیم که آنها از جهت تألیف و سبک کاملاً متفاوت هستند و علاوه بر آن در نظر داشته باشیم که اختلاف این آثار معلول این بوده است که مؤلفان آنان بر حسب شرایط زمانی و مکانی و همچنین به سبب طولانی و ریشه دار بودن جنگ و معارضهٔ بین اخباریون و اصولیون به وجه ضمنی و یا جز آن در خوف و هراس و دغدغه و وسواس بوده‌اند؟ والسلام.

۱- ظاهری، مذهب فقهی منسوب به ابوسلیمان داود بن علی بن خلف اصفهانی ظاهری (۲۰۲-۲۷۰) که به ظاهر آیات عمل می‌کرده است. و در مسألهٔ الغای رأی و قیاس و تأویل صاحب نظر بوده است. از ص ۳۴۴ تاریخ المذاهب الاسلامیه تالیف محمد ابوزهره.

توضیح: برخی از پاورقی‌ها افزودهٔ مترجم است.

فلسفه در جهان اسلام

و

ضرورت برگزاری همایش قرطبه و اصفهان

به نام خداوند جان و خرد   کزین برتر اندیشه برنگذرد

مردم ایران زمین از دیر زمان به مباحث فلسفی و عقلی توجّه داشته و به عقل و خرد ارج می‌نهاده‌اند. کتابهایی که به زبان فارسی میانه یعنی زبان پهلوی یا پهلوانی برای ما باقی مانده و در آنها مسائل و مباحث انسان‌شناسی و خداشناسی و جهان‌شناسی مطرح گشته همچون **دینکرت** و **بندهشن** و **شکند گمانیگ ویچار** نمودار و نمونه‌ای از سنّت بکار بردن عقل و سود جستن از خرد است. توجّه به علم و دانش و عنایت به عقل و خرد که در نهاد نیاکان ما سرشته شده بود گاه‌گاه به وسیلهٔ مورّخان و نویسندگان اسلامی مورد ستایش قرار گرفته به ویژه آنکه آنان می‌کوشیده‌اند که سرمایه‌های معنوی و دستاوردهای علمی خود را تا آنجا که توان دارند نگاه دارند و به آیندگان خود بسپارند. مسعودی مورّخ بزرگ اسلامی در کتاب ***التنبیه والإشراف*** خود می‌گوید من در شهر اصطخر از سرزمین فارس در سال ۳۰۳ نزدِ یکی از بیوتات کهن ایرانی کتابی بزرگ دیدم که در بردارندهٔ علوم فراوانی از سرمایه‌های علمی آنان بود.او در ادامهٔ سخن خود گوید: ایرانیان سزاوارترین قومی هستند که باید از آنان علم آموخت هر چند که با گذشت زمان و حوادث روزگار اخبار آنان کهنه گردیده و مناقبشان به باد فراموشی سپرده شده و رسوم آنان بریده گشته است.

جغرافی‌دانان اسلامی نیز در آثار خود اشاره به این موضوع کرده‌اند:

ابن حوقل در کتاب *صورة‌الأرض* هنگام یاد کردن از اقلیم فارس از قلعة‌الجصّ (=دیرگچین) یاد می‌کند که زردشتیان یادگارهای علمی (= ایاذکارات) خود را در آنجا نگاه می‌داشته و علوم رفیع و منیع خود را هم در همانجا تدریس می‌کرده‌اند. و یاقوت حموی در *معجم‌البلدان* نیز در ذیل «ریشهر» از نواحی ارّجان فارس می‌گوید که دانشمندان آنجا کتابهای طب و نجوم و فلسفه را با خط جستق که به گشته دفتران (=گشته دبیران) معروف است می‌نویسند.

چهار طبقهٔ ممتاز مردم نزد ایرانیان باستان یعنی استاراشماران (= منجمّان)، زمیک پتمانان (= زمین پیمایان، مهندسان)، پجشکان (=پزشکان) و داناکان (= دانایان) نشانهٔ توجّه آنان به علم و معرفت و طبقهٔ اخیر یعنی دانایان همان اندیشمندان و حکیمان‌اند که در آثار اسلامی امثال و حکم و پندها و اندرزها به آنان منسوب است که فردوسی هم مکرّر اندر مکرّر می‌گوید: ز دانا شنیدم من این داستان.

وجود کلمات واصطلاحات علمی همچون توهْم،تخم (= هیولی و مادّه)، چیهر (= چهر، صورت) و گوهر (= جوهر) و همچنین کتابهایی همچون *البزیدج فی‌المـوالیـد* (بزیدج = در پهلوی ویچیتک و در فارسی گزیده و در عربی المختارات)، و *الاندرزغر فی‌الموالید* (اندرزغر = اندرزگر) نشانهٔ جریان علمی در آن روزگار بوده است. همین جریان بود که وقتی در زمان انوشیروان ژوستی نین امپراطور روم مدارس آتن را بست تنی چند از فیلسوفان یونانی به ایران پناهنده شدند و آنجا را مکان نعیم و جای سلامت برای خود یافتند. اینکه پیامبر اکرم(ص) سلمان فارسی را از خاندان خود به شمار آورد که *سلمان منّا أهل البیت*. و وقتی ابتکار او را در حفر خندق (= کندک) مشاهده فرمود دست بر زانوی او زد و فرمود: **لو کان العلمُ بالثّریا لناله رجالٌ منْ فارس**. اگر دانش در ستارهٔ پروین بودی مردانی از ایران بدان دست یافتندی، گواهی صادق بر پیشینهٔ علم و علم‌دوستی ایرانیان باستان است.

سرمایه‌های علمی ایرانیان تا زمانهای بعد در گنج‌خانه‌ها و کتابخانه‌ها نگهداری می‌شده و مورد نسخه‌برداری و استفاده قرار می‌گرفته است. ابن طیفور در کتاب **بغداد** خود از مردی به نام عتّابی نقل می‌کند که کتابهای فارسی کتابخانه‌های مرو و نیشابور را استنساخ می‌کرده و وقتی از او پرسیدند چرا این کتابها را بازنویسی می‌کنی او پاسخ داد: «معانی و بلاغت را فقط در فارسی می‌توان یافت زبان از ماست و معانی از آنان است.» و همین امر را از زبان ابن هانی اندلسی می‌شنویم که مردی را می‌ستاید که معانی و مفاهیم ایرانی را در جامهٔ لفظ عربی حجازی عرضه می‌داشته است:

**و کانَ غیرَ عجیبٍ أن یجئَ لهُ		المعنی العِراقیُّ فی اللّفظِ الحجازیِّ**

این عنایت و توجّه به مسائل عقلی و خردگرائی اختصاص به خواص نداشت بلکه برخی از عوام واهل حِرَف نیز خود را به بحث‌های فلسفی و کلامی مشغول می‌داشته‌اند چنانکه همین ابن حوقل می‌گوید که من در خوزستان دو حمّال را دیدم که بار سنگینی را برپشت می‌کشیدند و در آن حالت دشوار مشغول بحث و جدل در مسائل تأویل قرآن و حقائق کلام بودند.

مسلمانان در قرون اولیّه همهٔ دروازه‌های علم و دانش را بر روی خود بازکردند و آثار ملل مختلف را از زبانهای یونانی و سریانی و پهلوی و هندی به زبان عربی ترجمه کردند کتابهای مهم ارسطو همچون ***الطّبیعه*** و ***الحیوان*** و ***اخلاق نیکو ماخس*** و همچنین کتابهای افلاطون همچون **جمهوریّت** و ***طیماوس*** و ***نوامیس*** و کتابهای دیگر به زبان عربی ترجمه شد و در دسترس دانشمندان اسلامی قرار گرفت. رازی ازری و بیرونی از خوارزم و فارابی از فاراب و ابن‌سینا از بخارا برخاستند و طرحی نو برای اندیشه و تفکّر ریختند که آمیزه‌ای از اندیشه‌های گذشتگان بود.ابن‌سینا گذشته از استفاده از آنچه که مترجمان فراهم ساخته بودند میراث فکری بومی و سنّتی خود را نیز مورد استفاده و بهره‌برداری قرار داد. او در مدخل کتاب ***شفا*** صریحاً می‌گوید که مرا کتابی است که در آن فلسفه را

بنابر آنچه که در طبع است و رأی صریح آن را ایجاب می‌کند آوردم و در آن جانب شریکان این صناعت رعایت نشده و از مخالفت با آنان پرهیز نگردیده آن‌گونه که در غیر آن کتاب پرهیز شده است،این کتاب همانست که من آن را ***فی الفلسفة المشرقیّة*** موسوم ساخته‌ام. در مورد منطق هم می‌گوید که ما در زمان جوانی به روش اندیشه‌ای از غیر جهت یونانیان دست یافتیم که یونانیان آن را منطق می‌گویند و شاید نزد اهل مشرق نام دیگری داشته است.

ابونصر فارابی و ابوعلی ابن سینا که در فلسفه از آن دو تعبیر به «شیخین» می‌شود با آثار خود فضای علمی حوزه‌های اندیشه را دیگرگون ساختند بهمنیار بن مرزبان تلمیذ ابن‌سینا در کتاب ***تحصیل*** راه استاد خود را ادامه داد و ابوالعبّاس لوکری شاگرد بهمنیار چون تعلیمات شیخین را برای تدریس به طلّاب جوان دشوار و منغلق یافت دست به تألیف کتاب ***بیان الحقّ بضمان الصّدق*** یازید و بدان وسیله موجب نشر فلسفهٔ شیخین در بلاد خراسان گردید.این جریان راست و درست فلسفه در بلاد اسلامی سهم بیشتر آن نصیب ایرانیان بود. اگر بیرونی خالد بن یزید بن معاویه را نخستین فیلسوف اسلامی دانسته و یا یعقوب بن اسحق کندی فیلسوف عرب از پیشگامان فلسفه بشمار آمده در برابر متفکّران ایرانی که به صورت فیلسوف و متکلّم اندیشه‌های خود را ابراز داشتند چیزی بشمار نمی‌آید که ابن خلدون در **مقدّمهٔ خود** از آن تعبیر به «الّا فی القلیل النّادر» می‌کند و صراحة می‌گوید: و «**أمّا الفُرس (= ایرانیان) فکان شأن هذه العلوم العقلیّة عندهم عظیماً و نطاقها متّسعا**». و این تازه غیر از جریانهای فلسفی است که مورد پذیرش قرار نگرفت و ادامه نیافت همچون جریان فکر اتمیسم فلسفی که به وسیلهٔ ابوالعبّاس ایرانشهری نیشابوری پایه‌گذاری شد و محمّد بن زکریای رازی دنبالهٔ آن را گرفت و این همان است که ناصرخسرو از پیروان مکتب آن تعبیر به طباعیان و دهریان و اصحاب هیولی کرده است.

فلسفه در قرون نخستین از قداست و شرافت خاصّی برخوردار بود و با طبّ عدیل و همگام پیش می‌رفت، فلاسفه خود اطبا بودند و طبیبان هم فیلسوف تا بدانجاکه فلسفه را طبّ روح و طبّ را فلسفه بدن به شمار آوردند. ابن سینا کتاب پزشکی خود را با نام متناسب با فلسفه یعنی ***قانون*** و کتاب فلسفی خود را با نام متناسب با طبّ ***شفا*** نامید. شب‌ها که به درس می‌نشست به ابو عبید جوزجانی کتاب ***شفا*** در فلسفه و به ابو عبدالله معصومی کتاب ***قانون***در طبّ را درس می‌داد و این روش آمیختگی طبّ و فلسفه تا دوره‌های بعد ادامه داشت چنانکه ابوالفرج علی بن الحسین بن هندو به نقل از صاحب ***تاریخ طبرستان*** در مجلس درس خود در طبرستان از سوئی فلسفهٔ سقراط و ارسطو و از سوئی دیگر پزشکی بقراط و جالینوس را درس می‌داد از این روی او در قصیده‌ای که مجلس درس خود را صیاقل‌الالباب می‌خواند که در آن عروس‌های ادب به جلوه‌گری می‌پردازند گوید:

ودارس فلسفة دقيقة   ودارس طبّا نحا تحقيقه
من علم سقراط و رسطاليس   و علم بقراط و جالينوس

و دو پزشک بزرگ طبرستانی یعنی علی بن ربّن طبری و ابوالحسن طبری کتابهای خود ***فردوس الحكمة*** و ***المعالجات البقراطية*** راکه هر دو در علم پزشکی است با فصلی در فلسفه آغاز می‌کنند.و این سنّت علمی که طبیب فاضل باید فیلسوف هم باشد تا بتواند به اصلاح نفس و بدن هر دو بپردازد کاملاً شایع و رایج بود وکتابهای فراوانی تألیف شد که معنون با عنوان ***مصالح الأنفُس و الأجساد*** بود و رازی هم که کتاب ***الطّبّ الرّوحانی*** خود را نوشت در آغاز یادآور شد که این کتاب را عدیل ***الطّبّ المنصوری*** قرار داده است تا جانب جان و تن هر دو رعایت شده باشد.در غرب عالم اسلام یعنی اندلس نیز امر به همین منوال بود چنانکه شاعری در مدح ابن میمون چنین گفته است:

اریٰ طبَّ جالينوس لِلجسمِ وحدَهُ   و طبَّ أبی عمران للعقلِ و الجسمِ

از ممیزّات این دوره تساهل و تسامح در اظهارنظر علمی بود دانشمندان اندیشه‌های مخالف را تحمّل می‌کردند و مجال ردّ و نقض و شکوک و ایراد را باز می‌گذاشتند. برای مثال می‌توان داستان ابوالحسین سوسنگردی را یاد کرد که می‌گوید: من پس از زیارت حضرت رضا (ع) به طوس، نزد ابوالقاسم کعبی به بلخ رفتم و کتاب ***الانصاف فی الامامة*** این قبه رازی را به او نشان دادم. او کتابی به نام ***المسترشد فی الامامة*** در ردّ آن نوشت سپس من آن را به ری نزد ابن قبه آوردم او کتابی به نام ***المستثبت فی الامامة*** را نوشت و ***المسترشد*** را نقض کرد و من آن را نزد ابوالقاسم آوردم او ردّی بر آن بنام ***نقض المستثبت*** نوشت و چون به ری برگشتم ابن قبه از دنیا رفته بود. و بر همین پایه دانشمندان معتقد بودند که مطالب علمی در پهنهٔ عرضهٔ بر مخالفان و میدان ردّ و ایراد صفا و جلوه خود را پیدا می‌کنند چنانکه ناصرخسرو گفته است:

با خصم گوی علم که بی‌خصمی — علمی نه پاک شد نه مصفّا شد
زیرا که سرخ روی برون آمد — هر کو به سوی قاضی تنها شد

این دوران شکوفائی علم و فلسفه در جهان اسلام دیر نپائید چه آنکه امام محمّد غزّالی با تألیف کتاب ***تهافت الفلاسفة*** به تکفیر فیلسوفان پرداخت و در عقیدهٔ به قدم عالم آنان را کافر خواند و از جهتی دیگر گروهی ظهور کردند که پرداختن به علم طبّ را تحریم کردند و آن را دخالت در کار الهی دانستند و کار بدانجا کشید که علم حساب و هندسه هم که هیچ ارتباطی نفیاً و اثباتاً با دین نداشت مورد نفرت قرار گرفت و دانندگان آن منزوی گردیدند. جدال میان اهل دین و اهل فلسفه بالا گرفت و شکاف میان این دو روزبروز بیشتر شد به ویژه آنکه برخی از دانشمندان راه غزّالی را در ضدیّت با فلسفه دنبال کردند چنانکه ابن غیلان معروف به فرید غیلانی یا افضل‌الدّین غیلانی کتاب ***حدوث العالم*** خود را تألیف کرد و در آن ابن سینا را در اینکه دلایل کسانی را که برای گذشته آغاز زمانی قائل بودند ابطال کرده بود ردّ کرد و در آن از هیچ اهانتی به

شیخ‌الرّئیس از جمله: «عمی أوتَعَامیٰ»، «یَرُوغُ کَروَغَان الثَّعْلَب» فروگزاری نکرد.

مخالفان فلسفه برای محکوم کردن اندیشه‌های فلسفی به هر وسیله‌ای متوسّل می‌شدند گاه بر تعبیرات و تفسیرات فلاسفه خرده می‌گرفتند و می‌گفتند مثلاً فلاسفه از تعبیرات قرآنی معانی را اراده می‌کنند که مقصود و مراد صاحب وحی نبوده است مثلاً «توحید» و «واحد» را تفسیر می‌کنند به «آنچه که صفتی برای آن نیست و چیزی از آن دانسته نمی‌شود» در حالی که توحیدی را که رسول (ص) آورده در بردارندهٔ این نفی نیست بلکه الهیّت را فقط برای خدای یگانه اثبات می‌کند. و گاه الفاظ نامأنوس علوم اوائل را که وارد زبان عربی شده بود بهانه می‌کردند همچون سولوجوسموس (= قیاس منطقی) و انالوجوسموس (= قیاس فقهی) تا بدانجا که از هر کلمه‌ای که با سین ختم می‌شد اظهار نفرت می‌کردند و به قول ابوریحان بیرونی آنان حتّی نمی‌دانستند که سین نشانهٔ فاعلی است و جزو نام به شمار نمی‌آید و در این مقوله کار بدانجا کشیده شد که برای کلمهٔ «فلسفه» که مشتق از کلمهٔ یونانی «فیلاسوفیا» بود یعنی دوستدار حکمت وجه اشتقاق توهین‌آمیزی را که ترکیبی از فلّ (=کُندی) و سَفَه (= نادانی) است وضع کردند چنانکه لامعی گرگانی صریحاً می‌گوید:

دستت همه با مرهفه پایت همه باموقفه
وهمت همه با فلسفه آن کو «سَفَه» را هست «فل»

و یا شاعری دیگر به نقل از ثعالبی می‌گوید:

و دَعْ عنک قوماً یُعیدونها ففلسفة المرء «فلُّ السَّفَه»

نکوهش و مذمّت فلسفه و فلسفیان به ادبیّات و شعر فارسی هم سرایت کرد که دو بیت زیر از خاقانی و شبستری شاهدی بر این امر است:

فلسفی مردِ دین مپندارید حیز را جفتِ سام یل منهید
دو چشم فلسفی چون بود احول ز واحد دیدن حق شد معطّل

ابونصر فارابی و ابن سینا دو چهرهٔ ممتاز در اندیشه‌های فلسفی چنان چهره‌ای زشت یافتند که ننگ زمان و نحسی دوران به شمار آمدند:

قد ظهرتْ فی عصرنافرقةٌ ظهورُها شؤمٌ علی‌العصر
لا تقتدی فی‌الدّین الّـابما سنّ ابن سـینا و ابـونصر

دانشمندان اهل سنّت و جماعت فلسفهٔ یونان را مقابل با قرآن قرار دادند و کتابهایی همچون ***ترجیح اسالیب القرآن علی اسالیب الیونان*** و ***رشف النّصائح الایمانیّة فی کشف الفضائح الیونانیّة*** نگاشته گردید. ابن سینا «مخنّث دهری» و کتاب شفای او «شقا» خوانده شد و از آن به سرمایهٔ «مرض» و بیماری تعبیر گردید:

قـطعنا الاخـوّة عـن مـعشرٍ بهم مـرضٌ مـن کـتاب الشّـفا
فـماتوا عـلیٰ دیـن رسـطالس و متنا علی مذهب المـصطفیٰ

شناعت فلسفه و نفرت از فلاسفه به حدّی رسید که دانشمندی همچون ابن نجا اربلی در حال احتضار آخرین گفته‌اش: **صدق‌اللّٰه العلیّ العظیم و کذب ابن سینا** بود. عرصه بر فلسفه و فیلسوفان و آثار فلسفی چنان تنگ گردید که در مدینةالسّلام یعنی بغداد ورّاقان و کتابفروشان را به سوگند وا داشتند که کتابهای فلسفه و کلام و جدل را در معرض فروش نگذارند و کتابهایی نظیر کتاب ***صون‌المنطق و الکلام عن المنطق و الکلام*** و ***القول المُشرق فی تحریم المنطق*** جلال‌الدّین سیوطی مورد پسند اهل دین و حافظان شریعت گردید و ارباب تراجم دربارهٔ کسانی که به فلسفه و علوم عقلی می‌پرداختند، می‌گفتند: «**دنّس نفسه بشئ‌من العلوم الأوائل**».

در این میان بسیاری از دانشمندان کوشیدند تا این شکاف میان دین و فلسفه را از بین ببرند ولی موفّق نشدند از جمله آنان ناصرخسرو قبادیانی بود که کتاب ***جامع‌الحکمتین*** خود را نگاشت تا میان دو حکمت یعنی حکمت شرعیّه و حکمت عقلیّه آشتی دهد و جدال و نزاع میان فیلسوف و اهل دین را بر طرف سازد ولی در این راه توفیقی به دست

نیاورد و عبارت زیرا از او نشان دهنده یأس و ناامیدی او در این کوشش است:

«فیلسوف مرین علما لقبان را به منزلت ستوران انگاشت و دین اسلام را از جهل ایشان خوار گرفت و این علما لقبان مر فیلسوف را کافر گفتند، تا نه دین حق ماند بدین زمین و نه فلسفه».

در غرب جهان اسلام نیز ابن رشد اندلسی کوشید تا میان حکمت و شریعت را در کتاب معروف خود ***فصل المقال فیما بین الحکمة و الشّریعة من الاتّصال*** آشتی دهد ولی او هم در این راه توفیقی به دست نیاورد و اندیشهٔ ابتکاری او مبنی بر اینکه در مسائل خداشناسی و جهان‌شناسی هر متکلّم و فیلسوفی یا مُصیب است و یا مُخطی و هر کدام پس از جدّ و جهد و اجتهاد نسبت به عقیدهٔ خود مضطر و مجبور است نه مختار و آزاد، به هیچ وجه نزد اهل دین مقبول نیفتاد و بازار تکفیر و تفسیق فیلسوفان همچنان رونق خود را همراه داشت. حتّی شیخ شهید مقتول شهاب‌الدّین سهروردی که معتقد بود که همهٔ حکما قائل به توحید بوده‌اند و اختلاف آنان فقط در الفاظ است و سخنان آنان بر طریق رمز بوده است و «لا ردّ علی الرّمز» جان خود را بر سر همین سخن از دست داد به ویژه آنکه او حکمت ذوقی را بر حکمت بحثی ترجیح داد و مبانی حکمت اشراق را تدوین کرد و آن را بر کشف و ذوق بنیان نهاد و آن حکمت را به مشرقیان که اهل فارس هستند منتسب ساخت.

این دورهٔ تاریک و ظلمانی فلسفه با ظهور فیلسوفان ایرانی شیعی که معمولاً آنان را اهل حکمت متعالیه خوانند رو به زوال نهاد و دورهٔ درخشان و شکوفائی پدید آمد.که نظیر آن در هیچ یک از کشورهای اسلامی دیگر سابقه نداشت.اینان با استظهار به قرآن و حدیث و توسّل به تجوّز و توسّع و تأویل موفّق شدند که فلسفه را از آن تنگنائی که مورد طعن و لعن بود بیرون آورند و لحن تکریم و تقدیس فلاسفه را جانشین آن سازند.

حال باید دید دانشمندان شیعهٔ ایرانی برای رفع این نفرت و زدودن این زنگ از چهرهٔ

فلسفهٔ یونان چه اندیشیدند که فلسفه چنان مورد پذیرش قرار گرفت که حتّی تا این زمان فقیهان و مفسّران قرآن به فلسفه می‌پردازند و **شفا** و ***اشارات*** ابن‌سینا را تدریس می‌کنند و به مطالب آن استشهاد می‌جویند که از نمونهٔ آن می‌توان از علّامه طباطبایی و سیدابوالحسن رفیعی قزوینی و شیخ محمّدتقی آملی و امام خمینی ـ رحمةاللّه علیهم اجمعین ـ نام برد. اینان وارث علم گذشتگان خود بودند همان گذشتگانی که ابتکار تطهیر فلسفه و تحبیب فلاسفه را عهده‌دار گردیدند که از میان آنان می‌توان از میرداماد و ملاصدرا و فیض کاشانی و عبدالرّزاق لاهیجی و حاج ملّاهادی سبزواری نام برد؛ یعنی متفکّران ایرانی که با مکتب تشیع و سنّت ائمهٔ اطهار (ع) سر و کار داشتند. این فیلسوفان کلمهٔ «فلسفه» را به کلمهٔ «حکمت» تبدیل کردند که هم نفرت یونانی بودن آن کنار زده گردد و هم تعبیر قرآنی که مورد احترام هر مسلمانی است برای آن علم بکار برده شود؛ زیرا هر مسلمانی با آیهٔ شریفهٔ قرآن: **وَ مَنْ یُؤْتَ الحِکْمَةَ فَقَد اُوتِیَ خَیْراً کَثیراً** آشنایی دارد و به آن ارج و احترام می‌گذارد و کلمهٔ حکمت را مبارک و فرخنده می‌داند و با آن «خیرکثیر» را از خداوند می‌خواهد، چنانکه حاج ملاهادی **منظومهٔ حکمت** خود را با همین آیهٔ شریفه پیوند می‌دهد و فلسفهٔ خود را «حکمت سامیه» می‌خواند و می‌گوید:

نَظَمْتُها فی الحِکْمَةِ الَّتِی سَمَتْ　　　فِی الذِّکْرِ بِالْخَیْرِ الکَثِیرِ سُمِّیَتْ

حال که از اندیشه و تفکّر و بکار بردن خرد و عقل تعبیر به «حکمت» شده دیگر «فلسفه» با تجلّی در کلمهٔ حکمت در برابر «دین» قرار نمی‌گیرد؛ زیرا این همان حکمتی است که خداوند به لقمان عطا فرموده که **وَ لَقَدْ اتَیْنا لُقْمانَ الحِکْمَةَ** دیگر کسی همچون ناصرخسرو نمی‌تواند آن را در برابر دین قرار دهد و دین را «شِکر» و فلسفه را «افیون» بخواند و بگوید:

آن «فلسفه»ست و این «سخن دینی»　　　دین شکّرست و فلسفه هپیونست

اینان برای حفظ اندیشه و تفکّر و بکار بردن خرد و عقل و محفوظ داشتن آن از تکفیر

و تفسیق یا به قول ساده‌تر تطهیر فلسفه کوشیدند که برای هر فیلسوفی یک منبع الهی را جستجو کنند و علم حکما را به علم انبیا متّصل سازند؛ از این جهت متوسّل به برخی از «تبارنامه»های علمی شدند از جمله آن «شجره نامه» که عامری نیشابوری در **الأمد علی الأبد** می‌گوید که انباذقلس (=Empedocles) فیلسوف یونانی با لقمان حکیم کـه در زمان داود پیغمبر (ع) بود رفت و آمد داشته و علم او به منبع و ***لَقَدْ آتَيْنا لُقْمانَ الْحِكْمَةَ*** مرتبط می‌شود، و فیثاغورس علوم الهیّه را از اصحاب سلیمان پیغمبر آموخته و سپس علوم سه گانه یعنی علم هندسه و علم طبایع (= فیزیک) و علم دین را به بلاد یونان منتقل کرده است، و سقراط حکمت را از فیثاغورس اقتباس کرده و افلاطون نیز در این اقتباس با او شریک بوده است، و ارسطو که حدود بیست سال ملازم افلاطون بوده و افلاطون او را «عقل» خطاب می‌کرده با همین سرچشمهٔ الهی متّصل و مرتبط بوده است؛ و از ایـن روی است که این پنج فیلسوف، «حکیم» خوانده می‌شوند تا آیهٔ شریفهٔ ***يُؤْتِي الحِكْمَةَ مَن يَشاءُ وَ مَن يُؤْتَ الحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خِيْراً كَثِيراً*** شامل حال آنان گردد.

این حکیمان متألّه با این تغییر نام از فلسفه به حکمت و نقل نسب‌نامه‌های علمی اکتفا نکردند بلکه کوشیدند تا کـه بـرای مـطالب فـلسفی و عـقلی از قـرآن و سـنّت نـبوی و نهج‌البلاغه و صحیفهٔ سجّادیه و سخنان ائمّهٔ اطهار ـ علیهم‌السّلام ـ استشهاد جسته شود. میرداماد دانشمند استرآبادی که در کتاب ***قبسات*** خود می‌کوشد کـه مسأله‌ای را کـه از قدیم مابه‌الاختلاف اهل دین و فلسفه بوده یعنی آفرینش جهان و ارتباط حادث یـعنی جهان با قدیم یعنی خداوند را از طریق «حدوث دهری» حل کند. قبس چهارم از کتاب خود را اختصاص به همین استشهادهای قرآنـی و احـادیث داده است و در پـایان نـقل احادیث با غرور تمام می‌گوید:

این مجملی از احادیث آنان است که جامع مکنونات علم و غامضات حکمت است؛ و سوگند به خدا که پس از کتاب کریم و ذکر حکیم، فقط همین سخنان است که، شایسته

است که کلمهٔ عُلیا و حکمت کُبری و عُروهٔ وُثقی و صبغهٔ حُسنی خوانده شود؛ زیرا آنان حجّت‌های خدایند در دنیا و آخرت به علم کتاب و فصل خطاب:

**اولئِکَ آبَائِی فَجِئْنی بِمِثْلِهِمْ		إذا جَمَعَتْنا - یا جریرُ - المجامِعُ**

با این کیفیت برای میرداماد بسیار آسان است که ارسطو و افلاطونی را که «اسطوره» و «نقش فرسوده» معرّفی گردیده و مردم از نزدیک شدن به آثار آنان منع شده بودند که:

**قفل اسطورهٔ ارسطو را		بر درِ احسن المِلَل منهید**

**نقشِ فرسودهٔ فلاطون را		بر طراز بهین حُلَل منهید**

اوّلی را «مفیدالصّناعة» و «معلّم المشّائین» و دومی را «افلاطون الشّریف» و «افلاطون الالهی المتألّه» بخواند و آسانتر آنکه ابونصر فارابی و ابن‌سینا را که پیش از این نحسی روزگار و آثارشان دردزا و بیماری‌آور به شمار می‌آمد اولی را «الشّریک المعلّم» و دومی را «الشّریک الرّیاسی» بنامد و با این گونه مقدّمات تعبیر «شیخین» (= ابن‌سینا و فارابی) را برای آن دو فیلسوف فراهم سازد چنانکه فقها آن تعبیر را برای شیخ کلینی و شیخ طوسی بکار می‌بردند.

با این تمهیدات همان کتاب *شفا* که *شقا* خوانده می‌شد مورد تکریم و تبجیل علما و دانشمندان قرارگرفت و دانشمندانی همچون سیّداحمد علوی شاگرد و داماد میرداماد، ***مفتاح الشّفاء*** و غیاث‌الدّین منصور دشتکی، **مغلقات الشّفاء** و علامه حِلّی فقیه و محدّث **کشف الخفا فی شرح الشّفاء** را به رشتهٔ تحریر درآوردند و از همه مهم‌تر آنکه صدرالمتألّهین یعنی ملّاصدرای شیرازی **تعلیقه بر الهیّات شفا** نوشت، تا راه فهم ودرک اندیشه‌های ابن‌سینا را هموار سازد. با این عوامل سنّت سینوی یا فلسفه ابن سینا که در جهان تسنّن متروک و منسوخ گردیده بود در جهان تشیّع و ایران، راه تحوّل و تکامل خود را پیمود و جانی دوباره یافت و از این جهت است که ملّامهدی نراقی که در فقه ***معتمدالشّیعة*** را می‌نویسد؛ و در اخلاق ***جامع السّعادات*** را به رشتهٔ تحریر درمی‌آورد؛ در

فلسفه **جامع‌الافکار** را تألیف می‌کند؛ و به شرح و گزارش شفای ابن سینا می‌پردازد.

در اینجا باید یادآور شد که توجّه حکمای متأخّر مانند نراقی به متقدّمان به معنی آن نیست که اینان خود را دست بسته تسلیم آنان می‌کردند و یا فقط گفتار آنان را تکرار می‌نمودند بلکه برعکس چنانکه شیوهٔ اهل علم است گفتار گذشتگان را منبع و اصل اندیشهٔ خود قرار می‌دادند و جای جای، بر افکار آنان خرده می‌گرفتند تاعلم و دانش هر چه بیشتر پاک‌تر و مصفّاتر گردد. مثلاً ملّامهدی نراقی در جایی بطور صریح می‌گوید:

«گمان مبر که من جمودی بر پذیرفتن فرقه‌ای خاص از صوفیان و اشراقیان و مشّائیان دارم، بلکه در یک دست من برهانهای قاطع و در دستی دیگر، قطعیّات صاحب وحی و حامل قرآن است؛ و پیشوای من این حقیقت است که، واجب‌الوجود دارای شریف‌ترین نحوهٔ صفات و افعال است و من خود را ملزم به این ادلّهٔ قاطعه می‌دانم هر چند که با قواعد یکی از این گروههای یادشده مطابقت نداشته باشد.»

او در جای دیگر می‌گوید:

«این بود آنچه که در توجیه کلام **برهان** ابن‌سینا یاد کردم اگر مراد او همین است فبهاالمطلوب وگرنه آن را رد می‌کنیم و گوش به آن سخن فرا نمی‌دهیم؛ زیرا بر ما واجب نیست که آنچه در بین‌الدفّتین **شفا** و **برهان** آمده قبول و تصدیق نمائیم.»

این دوره که امتداد زمانی آن به چهار صد سال بالغ می‌گردد و به دورهٔ حکمت اشتهار دارد و بزرگان آن را اصحاب حکمت متعالیه می‌خوانند از ادوار بسیار درخشان فلسفهٔ اسلامی است زیرا در این دوره حکیمان کوشیده‌اند از جهتی از میراث اساطین حکمت باستان همچون سقراط و افلاطون و ارسطو و شارحان ارسطو همچون ثامسطیوس و اسکندر افرودیسی حداکثر بهره‌برداری را به کنند و با کمک از منقولات شیخ یونانی یعنی پلوتاینوس (= پلوتن) که نزد آنان به عنوان اثولوجیای ارسطو شناخته شده بود، خشکی فلسفهٔ را با عرفان ذوقی چاشنی بزنند و از جهتی دیگر آراء و اندیشه‌های

مشّائیان اسلامی همچون فارابی و ابن‌سینا را به محک بررسی درآورند و آن را با نوآوریهای شیخ اشراق شهاب‌الدّین سهروردی تلطیف سازند.اینان اندیشه‌های کلامی اشعری و غزّالی و فخر رازی را مورد نقد و بررسی قرار دادند و بیشتر بر آراء و اندیشه‌های خواجه نصیرالدّین طوسی که از او به عنوان خاتم بَرِعةالمحقّقین یاد می‌شد تکیه کردند. خواجه اندیشه‌های فلسفی ـ کلامی را از حشو و زوائد پرداخته و مجرّد ساخته و کتاب *تجریدالعقائد* را به عنوان دستور نامه‌ای برای اندیشهٔ درست خداشناسی و جهان‌شناسی مدوّن کرده بود که دانشمندان پس از او متجاوز از صد شرح و تعلیقه بر آن نگاشتند.

این مکتب فلسفه که معمولاً از آن تعبیر به «مکتب الهی اصفهان» می‌شود برای آن‌که کرسی حکمت در شهر معنوی و روحانی اصفهان قرار داشته و از اقطار عالم اسلامی طالبان علم و معرفت بدان شهر دانش و مدینهٔ حکمت روی می‌آورده‌اند، مورد غفلت جهان علم قرار گرفته است و فقط در این اواخر خاورشناس معروف پروفسور هانری کربن با همکاری بازماندهٔ گذشتگان استاد سیّد جلال‌الدّین آشتیانی موفّق شد که برگزیده‌ای از آثار معروف‌ترین چهره‌های این دوره را در مجموعه‌ای چهار جلدی تحت عنوان: **منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر** به اهل علم معرفی کنند. در این مجموعه است که اندیشه‌های حکیمانی همچون میرداماد و میرفندرسکی و ملاصدرا و ملا رجبعلی تبریزی و ملا عبدالرّزاق لاهیجی و حسین خوانساری و ملا شمسای گیلانی و سیداحمد علوی عاملی و فیض کاشانی و قوام‌الدّین رازی و قاضی سعید قمی و ملا نعیمای طالقانی وملا صادق اردستانی و ملامهدی نراقی و مانند آنان معرفی گردیده است. بخش الهیّات و جوهر و عرض از شرح غررالفرائد یعنی شرح منظومهٔ حکمت سبزواری که به وسیلهٔ این کمترین (= مهدی محقّق) و پروفسور ایزوتسو به زبان انگلیسی ترجمه و در نیویورک چاپ شد

نشان دهندهٔ این حقیقت بود که حکیمان سابق بر او چه کوششهایی را در هموار ساختن اندیشه متحمّل شده‌اند تا حکیم سبزوار توانسته است با نظم و نثر اندیشه‌های خود راکه نتیجه و نقاوهٔ اندیشه‌های سَلَف صالح او بوده در دسترس جویندگان حکمت قرار دهد. کوشش‌هایی که در سه دههٔ اخیر در مراکزی همچون مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک‌گیل و انجمن حکمت و فلسفه به عمل آمد کمکی شایان توجّه به شناخت این دوره کرد و برخی از مجامع علمی هم مانند کنگرهٔ حاج ملّاهادی سبزواری و کنگرهٔ ملّاصدرا و آثاری که به وسیلهٔ برخی از استادان دانشگاه و علمای حوزه تألیف گردید در این امرکمک کرد.

هدف کنگره‌ای که در سال جاری با همکاری برخی از مراکز علمی تحت عنوان **قرطبه و اصفهان** تشکیل می‌گردد آن است که اوّلاً اندیشهٔ نادرستی راکه غربیان و به تَبَع آنان دانشمندان کشورهای عربی اظهار داشته‌اند مبنی بر اینکه پس از ابن رشد دانشمند اندلسی ستارهٔ اندیشه‌های فلسفی و تفکّر عقلی در جهان اسلام رو به افول نهاد، از چهرهٔ تاریخ فلسفهٔ اسلامی زدوده گردد و یا معرّفی برخی از چهره‌های درخشان این دوره که تاکنون در گوشه‌های فراموشی مانده، ممیزّات حکمت متعالیه به دوستداران علوم معقول و اهل فلسفه و عرفان نمایانده شود.

در خرداد سال ۱۳۷۸ که همایشی تحت عنوان: **اهمیّت و ارزش میراث علمی اسلامی ـ ایرانی** به مناسبت سی‌امین سال تأسیس مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک‌گیل برگزار گردید شرکت‌کنندگان داخلی و خارجی متّفقاً اظهار داشتند که لازم است کوششی جدّی دربارهٔ معرّفی آن بخش از تاریخ اندیشه و تفکّر علمی وفلسفی در ایران که جهان علم از آن ناآگاه است به عمل آید و این در ارتباط با این حقیقت است که غربیان می‌گویند:«چراغ اندیشه و تفکّر فلسفی پس از ابن رشد متوفّی ۵۹۵ هجری (در لاتین Averroes) در جهان اسلام خاموش گردیده است» و در نتیجه

پرده روی چندین قرن تلاش و کوشش دانشمندان ایرانی بویژه در دوران تشیّع این کشور که مرکز آن اصفهان بوده کشیده شده است و این مطلب به صورتهای مختلف در آثار دانشمندان اروپایی و مسلمان بچشم می‌خورد که چند نمونه از آن یاد می‌گردد:

دکتر اکرم زعیتر در مقدّمهٔ ترجمهٔ کتاب ***ابن رشد و الرّشدّیة*** ارنست رنان فرانسوی می‌گوید:«انّ الدّراسات الفلسفیّة عندالعرب ختمت بابن رشد».

پروفسور هانری کربن در کتاب ***فلسفهٔ ایرانی و فلسفهٔ تطبیقی*** خود می‌گوید:«تاریخ نویسان غربی فلسفه مدّتهای مدیدی گمان کرده‌اند که با تشییع جنازهٔ ابن رشد در سال ۱۱۹۸ میلادی در قرطبه، فلسفهٔ اسلامی نیز روی در نقاب خاک کشید».

پروفسور ژوزف فان اس در مقدّمهٔ ***بیست‌گفتار*** از مهدی محقّق می‌گوید:«فلسفهٔ ایرانی دورهٔ صفویهٔ که توسّط متفکّران بزرگ مکتب اصفهان تکامل یافته است عملاً ناشناخته مانده است».

برپایهٔ آنچه که یاد شد پایه‌ریزی فکری برگزاری همایشی در سطح بین‌المللی تحت عنوان **قرطبه و اصفهان** به تدریج نهاده شد که اکنون به تحقّق نزدیک گردیده است. هر چند که بانی اصلی این همایش انجمن آثارومفاخرفرهنگی و مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک‌گیل بود ولی پس از ارائه این اندیشه مراکزی دیگر همچون مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدّن‌ها و مرکز فرانسوی تحقیقات ایرانی و چند نهاد دیگر به یاری ما برخاستند و به موازات تهیّه مقدّمات همایش توفیق یافتیم برخی از آثار علمی را نیز به مناسبت و به نام همین همایش آماده چاپ سازیم که به جهت برخی از مشکلات و مضایق نتوانستیم آن را در همایش عرضه داریم و امیدواریم که این کتابها به تدریج چاپ و در دسترس اهل علم قرار گیرد.

امید است که با مباحثی که در این همایش مطرح می‌گردد و مطالبی که از این کتابها بدست می‌آید زمینه‌ای تازه برای بازنگری فلسفهٔ اسلامی به وجود آید که با آن فصلی

جدید برای تاریخ فلسفه در جهان اسلام گشوده گردد، و همچنین طلّاب و دانشجویانی که طالب موادّ تازه‌ای برای پژوهش‌ها و تحقیقات خود هستند از نتایج این همایش بهره‌برداری کنند و این همایش انگیزه و مقدّمه‌ای باشد تا در همهٔ شهرها و روستاهای کشور ما که در طیّ تاریخ متفکّران و اندیشمندانی را در خود پرورانده، مجامع و محافلی بر این نَسَق برقرار و یاد آن بزرگان گرامی داشته شود و آثار آنان مورد بررسی و نشر قرار گیرد و امتیازات آن آثار به جامعهٔ علمی داخلی و خارجی معرّفی گردد. تحقّق این هدف عالی و مقدّس زمینه‌ای تازه را برای اندیشه و تفکّر نسل جوان آماده خواهد ساخت تا توجّه خود را به فرهنگی معطوف دارند که شرقی صرف و غربی محض نباشد بلکه آمیخته‌ای باشد از اندیشه‌های نو و کهن و گزینه‌ای از آنچه که نیازهای جان وتن را برآورده کند و سعادت دنیا و آخرت را تأمین نماید. ***بعون‌اللّه تعالی و توفیقه***

مهدی محقّق

رئیس هیأت مدیرهٔ انجمن آثارومفاخرفرهنگی
رئیس همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان
اوّل اردیبهشت ماه جلالی ۱۳۸۱

(١)

فصل

الفقه فى اللّغة: الفهمُ و في الاصطلاح هو: العلم بالأحكام الشّرعيّة الفرعيّة عن أدلّتها التّفصيليّة. فخرج بالتّقييد بالأحكام العلمُ بالذّوات كزيد مثلاً، و بالصّفات ككرمه و شجاعته، و بالأفعال ككتابته و خياطته.

و خرج بالشّرعيّة غيرُها كالعقليّة المحضة واللّغويّة. و خرج بالفرعيّة الأُصوليّةُ. و بقولنا: «عن أدلّتها» علم اللّه سبحانه، و علم الملائكة والأنبياء، و خرج بالتّفصيليّة علم المقلّد فى المسائل الفقهيّة: فإنّه مأخوذ من دليل إجماليّ مطّرد فى جميع المسائل؛ و ذلک لأنّه إذا علم أنّ هٰذاالحكم المعيّن قد أفتىٰ به المفتي، و علم أنّ كلّما أفتىٰ به المفتي، فهو حكم اللّٰه تعالى في حقّه، يعلم بالضّرورة أنّ ذلک الحكم المعيّن هو حكم اللّه سبحانه في حقّه. و هكذا يفعل في كلّ حكم يرد عليه.

و قد اورد على هذا الحدّ: أنّه إن كان المراد بالأحكام البعض لم يطّرد؛ لدخول المقلّد إذا عرف بعض الأحكام كذلک؛ لأنّا لانريد به العاميّ، بل من لم يبلغ رتبة الاجتهاد. و قد يكون عالماً متمكّناً من تحصيل ذلک،

لعلوّ رتبته في العلم، مع أنّه ليس بفقيه في الاصطلاح. و إن كان المراد بها الكلّ لم ينعكس؛ لخروج أكثر الفقهاء عنه، إن لم يكن كلّهم؛ لأنّهم لا يعلمون جميع الأحكام، بل بعضها أو أكثرها.

ثمّ إنّ الفقه أكثره من باب الظّنّ؛ لابتنائه غالباً على ما هو ظنّيّ الدّلالة أو السّند. فكيف أُطلق عليه العلم.

والجواب: أمّا عن سؤال الأحكام، فبأنّا نختار أوّلاً: أنّ المراد البعض. قولكم: «لا يطّرد لدخول المقلّد فيه»، قلنا: ممنوع؛ أمّا على القول بعدم تجزّي الاجتهاد، فظاهر؛ إذا لا يتصوّر على هٰذا التّقدير، انفكاك العلم ببعض الأحكام كذلك عن الاجتهاد؛ فلا يحصل للمقلّد، و إن بلغ من العلم ما بلغ. و أمّا على القول بالتّجزّي، فالعلم المذكور داخل في الفقه، و لا ضير فيه؛ لصدقه عليه حقيقةً و كون العالم بذلك فقيهاً بالنّسبة إلى ذلك المعلوم اصطلاحاً و إن صدق عليه عنوان التّقليد بالاضافة إلى ماعداه.

ثمّ نختار ثانياً: أنّ المراد بها الكلّ ـ كما هُوَ الظّاهر؛ لكونها جمعاً مُحلّىً باللّام، و لا ريب أنّه حقيقة في العموم قولكم: «لا ينعكس لخروج أكثر الفقهاء عنه»، قلنا: ممنوع، إذ المراد بالعلم بالجميع التّهيّؤ له، و هو أن يكون عنده ما يكفيه في استعلامه من المآخذ والشّرائط، بأن يرجع إليه، فيحكم. و إطلاق «العلم» على مثل هذا التّهيّؤ شايع في العرف؛ فإنّه يقال

في العرف: «فلان يعلم النّحو» مثلاً، ولا يراد أنّ مسائله حاضرة عنده على التّفصيل. و حينئذٍ فعدم العلم بالحكم في الحال الحاضر لا ينافيه.

و أمّا عن سؤال الظّنّ، فيحمل «العلم» على معناه الأعمّ، أعني ترجيح أحد الطّرفين، و إن لم يمنع من النّقيض، و حينئذٍ فيتناول الظّنّ. و هٰذا المعنى شايع فى الاستعمال، سيّما في الأحكام الشّرعيّة.

و ما يقال فى الجواب أيضاً ـ من أنّ الظّنّ فى طريق الحكم، لافيه نفسه، وظنيّة الطّريق لاتنافى علميّة الحكم ـ فضعفه ظاهر عندنا. و أمّا عند المصوّبة القائلين بأنّ كلّ مجتهد مُصيب ـ كما سيأتي الكلام فيه، إن شاءاللّه تعالى، في بحث الاجتهاد ـ فله وجه. و كأنّه لهم. و تبعهم فيه من لا يوافقهم على هٰذا الأصل، غفلةً عن حقيقة الحال.

(٢)

فصل

و اعلم: أنّ لبعض العلوم تقدّماً على بعض، إمّا لتقدّم موضوعه، أو لتقدّم غايته، أو لاشتماله على مبادي العلوم المتأخّرة، أو لغير ذلك من الامور الّتي ليس هٰذا موضع ذكرها.

و مرتبة هٰذا العلم متأخّرة عن غيره، بالاعتبار الثّالث؛ لافتقاره إلى سائر العلوم و استغنائها عنه.

أمّا تأخّره عن علم الكلام، فلأنّه يبحث في هذاالعلم عن كيفيّة

التّكليف، و ذلک مسبوق بالبحث في معرفة نفس التّكليف و المكلّف.

و أمّا تأخّره عن علم اصول الفقه، فظاهر، لأنّ هٰذا العلم ليس ضروريّاً، بل هو محتاج إلى الاستدلال، و علم اصول الفقه متضمّن لبيان كيفيّة الاستدلال.

و من هذا يظهر وجه تأخّره عن علم المنطق أيضاً، لكونه متكفّلاً ببيان صحة الطّرق و فسادها.

و أمّا تأخّره عن علم اللّغة و النّحو والتّصريف، فلأنّ من مبادي هٰذا العلم الكتاب والسّنّة، و احتياج العلم بهما إلى العلوم الثّلاثة ظاهر. فهذه هي العلوم الّتی يجب تقدّم معرفتها عليه في الجملة. ولبيان مقدار الحاجة منها محلّ آخر.

(۳)

فصل

و لابدّ لكلّ علم أن يكون باحثاً عن امور لاحقة لغيرها. و تسمّىٰ تلک الامور مسائله، و ذلک الغير موضوعه. و لابدّ له من مقدّمات يتوقّف الاستدلال عليها، و من تصوّرات الموضوع و أجزائه و جزئيّاته. و يسمّىٰ مجموع ذلک بالمبادي.

و لمّا كان البحث في علم الفقه عن الأحكام الخمسة، أعني: الوجوب، و النّدب، و الإباحة، و الكراهة، والحرمة؛ و عن الصّحّة والبطلان، من حيث

كونها عوارض لأفعال المكلّفين، فلاجرم كان موضوعه هو أفعال المكلّفين، من حيث الاقتضاء والتّخيير. و مباديه ما يتوقّف عليه
٣ من المقدّمات، كالكتاب و السّنّة والاجماع، و من التّصوّرات، كمعرفة الموضوع و أجزائه و جزئيّاته؛ و مسائله هي المطالب الجزئيّة المستدلّ عليها فيه.

المقصد الثّانی
في
تحقيق مهمّات المباحث الاصوليّة
الّتى هي الاساس لبنا الأحكام الشّرعيّة

و فيه مطالب:

المطلب الأوّل
في
نبذة من مباحث الألفاظ

(۴)

تقسيم

اللّفظ والمعنىٰ، إن اتّحدا، فإمّا أن يمنع نفسُ تصوّر المعنى من وقوع الشّركة فيه، و هوالجزئيّ؛ أولا يمنع، و هوالكلّيّ. ثمّ الكلّيّ: إمّا أن يتساوىٰ معناه في جميع موارده، و هوالمتواطي؛ أو يتفاوت، و هوالمشكّک.

وإن تكثّرا، فالألفاظ متباينة، سواء كانت المعاني متّصلة كالذّات والصّفة، أو منفصلة كالضّدّين.

و إن تكثّرت الألفاظ واتّحدالمعنى فهي مترادفة.

و إن تكثّرت المعانى و اتّحداللّفظ من وضع واحد، فهوالمشترک.

و إن اختصّ الوضع بأحدها، ثمّ استعمل في الباقي، من غير أن يغلب فيه، فهوالحقيقة والمجاز. و إن غلب، و كان الاستعمال لمناسبة، فهوالمنقول اللّغويّ، أوالشّرعيّ، أوالعرفيّ. و إن كان بدون المناسبة فهوالمرتجل.

(۵)

أصل

لا ريب في وجود الحقيقة اللّغويّة والعرفيّة. و أمّا الشّرعيّة، فقد اختلفوا فى

إثباتها و نفيها. فذهب إلى كلٍّ فريقٌ. وقبل الخوض في الاستدلال، لابدّ من تحرير محلّ النزاع.

فنقول: لانزاع في أنّ الألفاظ المتداولة على لسان أهل الشّرع، المستعملةَ في خلاف معانيها اللّغويّة، قد صارت حقائق في تلك المعاني، كاستعمال «الصّلاة» في الأفعال المخصوصة، بعد وضعها في اللّغة للدّعاء، و استعمال «الزّكاة» في القدر المخرج من المال، بعد وضعها في اللّغة للنّموّ، و استعمال «الحجّ» في أداء المناسک المخصوصة، بعد وضعه في اللّغة لمطلق القصد. و إنّما النّزاعُ في أنّ صيرورتها كذلک، هل هي بوضع الشّارع و تعيينه إيّاها بازاء تلک المعاني بحيث تدلّ عليها بغير قرينة، لتكون حقائق شرعيّة فيها، أو بواسطة غلبة هٰذه الألفاظ في المعاني المذكورة في لسان أهل الشّرع، و إنّما استعملها الشّارع فيها بطريق المجاز بمعونة القرائن، فتكون حقائق عرفيّة خاصّة، لا شرعيّة.

و تظهر ثمرة الخلاف فيما إذا وقعت مجرّدة عن القرائن في كلام الشّارع؛ فإنّها تحمل على المعاني المذكورة بناءً على الأوّل، وعلى اللّغويّة بناءً على الثّاني. و أمّا إذا استعملت في كلام أهل الشّرع، فانّها تحمل على الشّرعيّ بغير خلاف.

احتجّ المثبتون: بأنّا نقطع بأنّ «الصّلاة» اسم للرّكعات المخصوصة بما فيها من الأقوال و الهيئات، و أنّ «الزّكاة» لأداء مالٍ مخصوص، و

«الصّيام» لامساک مخصوص، و«الحجّ» لقصد مخصوص. و نقطع أيضاً بسبق هٰذه المعانی منها إلی الفهم عند إطلاقها، و ذلک علامة الحقيقة. ثمّ انّ هذا لم يحصل إلّا بتصرّف الشّارع و نقله لها إليها، و هو معنی الحقيقة الشّرعيّة.

و أُورد عليه: أنّه لايلزم من استعمالها في غير معانيها أن تكون حقائق شرعيّة، بل يجوز کونها مجازات.

وردّ بوجهين: أحدُهما: أنّه إن أُريد بمجازيّتها: أنّ الشّارع استعملها فی غير معانيها، لمناسبة المعنی اللّغويّ، ولم يکن ذلک معهوداً من أهل اللّغة، ثمّ اشتهر، فأفاد بغير قرينة، فذلک معنی الحقيقة الشّرعيّة، و قد ثبت المدّعیٰ؛ و إن أُريد بالمجازيّة: أنّ أهل اللّغة استعملوها في هٰذه المعاني والشّارع تبعهم فيه، فهو خلاف الظّاهر؛ لأنّها معانٍ حدثت، و لم يکن أهل اللّغة يعرفونها، و استعمال اللّفظ فی المعنی فرع معرفته.

و ثانيهما: أنّ هٰذه المعاني تفهم من الألفاظ عند الإطلاق بغير قرينة. ولو کانت مجازات لغويّة، لما فهمت إلاّ بالقرينة.

و في کلا هٰذين الوجهين مع أصل الحجّة بحث.

أمّا في الحجّة، فلأنّ دعوی کونها أسماء لمعانيها الشّرعيّة لسبقها منها إلی الفهم عند إطلاقها، إن کانت بالنّسبة إلی إطلاق الشّارع فهي ممنوعة. و إن کانت بالنّظر إلی إطلاق أهل الشّرع فالّذي يلزم حينئذٍ هو کونها حقائق

عرفيّة لهم، لاحقایق شرعيّة.

و أمّا فی‌الوجه الأوّل، فلأنّ قوله: «فذلک معنی الحقيقة الشّرعيّة» ممنوع، إذالاشتهار و الإفادة بغير قرينة إنّما هو فی عرف أهل الشّرع، لا في إطلاق الشّارع. فهي حينئذ حقيقة عرفيّة لهم، لاشرعيّة.

و أمّا فی‌الوجه الثّانی، فلما أوردناه علی‌الحجّة، من أنّ السّبق إلی الفهم بغير قرينة إنّما هو بالنّسبة إلی المتشرّعة لا إلی الشّارع.

حجّة النّافين و جهان:

الأوّل: أنّه لو ثبت نقل الشّارع هٰذه الألفاظ إلی غير معانيها اللّغوية، لفهّمها المخاطبين بها، حيث أنّهم مكلّفون بما تتضمّنه. و لاريب أنّ‌الفهم شرط التّكليف. و لو فهّمهم إيّاها، لنقل ذلک إلينا، لمشاركتنا لهم في‌التّكليف. ولو نقل، فإمّا بالتّواتر، أو بالآحاد. والأوّل لم يوجد قطعاً، و إلاّ لما وقع الخلاف فيه. والثّانی لا يفيدالعلم. علی أنّ العادة تقتضي فی مثله بالتّواتر.

الوجه الثانی: أنّها لو كانت حقائق شرعيّة لكانت غير عربيّة، واللّازم باطل، فالملزوم مثله. بيان‌الملازمة: أنّ اختصاص الألفاظ باللّغات إنّما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها. والعرب لم يضعوها؛ لأنّه المفروض، فلا تكون عربيّة. و أمّا بطلان اللاّزم، فلأنّه يلزم أن لايكون القرآن عربيّاً؛ لاشتماله عليها، و ما بعضه خاصّة عربيّ لايكون عربيّاً كلّه. و قد قال اللّٰه

سبحانه: «إنّا أنْزَلْناهُ قُرآناً عَربيّاً».

و أُجيب عن الأوّل: بأن فهمّها لهم ولنا باعتبار التّرديد بالقرائن، كالأطفال يتعلّمُون اللّغات من غير أن يصرّح لهم بوضع اللّفظ للمعنى؛ إذ هو ممتنع بالنّسبة إلى من لا يعلم شيئاً من الألفاظ. و هٰذا طريق قطعيّ لاينكر. فإن عنيتم بالتّفهيم و بالنّقل: ما يتناول هذا، منعنا بطلان اللّازم، و إن عنيتم به: التّصريحَ بوضع اللّفظ للمعنى، منعنا الملازمة.

و عن الثّاني: بالمنع من كونها غير عربيّة. كيف، و قد جعلها الشّارع حقائق شرعيّة في تلك المعاني مجازات لغوّية في المعنى اللّغويّ؛ فإنّ المجازات الحادثة عربيّة، و إن لم يصرّح العرب بآحادها، لدلالة الاستقراء على تجويزهم نوعها. و مع التّنزّل، نمنع كون القرآن كلّه عربيّاً، والضّمير في «إنّا أنزلناه» للسّورة، لا للقرآن، و قد يطلق «القرآن» على السّورة و على الآية.

فان قيل: يصدق على كلّ سورة و آية أنّها بعض القرآن، و بعض الشّيء لايصدق عليه أنّه نفس ذلک الشّيء.

قلنا: هذا إنّما يكون فيها لم يشارک البعض الكلّ فى مفهوم الاسم، كالعشرة، فإنّها اسم لمجموع الآحاد المخصوصة، فلا يصدق على البعض، بخلاف نحو الماء، فانّه اسم للجسم البسيط البارد الرّطب بالطّبع، فيصدق على الكلّ و على أيّ بعض فرض منه، فيقال: هذا البحر ماء، و يراد بالماء

مفهومه الكلّيّ و يقال: إنه بعض الماء، و يراد به مجموع المياه الّذى هو أحد جزئيّات ذلک المفهوم. والقرآن من هٰذا القبيل، فيصدق على السّورة أنّها قرآن و بعض من القرآن، بالاعتبارينِ، على أنّا نقول: إنّ القرآن قد وضع ـ بحسب الاشتراك ـ للمجموع الشّخصىّ وضعاً آخر، فيصحّ بهذاالاعتبار أن يقال: السّورة بعض القرآن.

إذا عرفت هذا، فقد ظهر لک ضعف الحجّتين.

والتّحقيق أن يقال: لاريب في وضع هٰذه الألفاظ للمعاني اللّغويّة، و كونها حينئذٍ حقائق فيها لغة، ولم يعلم من حال الشّارع إلاّ أنّه استعملها فى المعاني المذكورة. أما كون ذلک الاستعمال بطريق النّقل، أو انّه غلب فى زمانه و اشتهر حتّى أفاد بغير قرينة، فليس بمعلوم؛ لجواز الاستناد في فهم المراد منها إلى القرائن الحاليّة أوالمقاليّة؛ فلا يبقى لنا وثوق بالإفادة مطلقاً. و بدون ذلک لايثبت المطلوب. فالتّرجيح لمذهب النافين، و إن كان المنقول من دليلهم مشاركاً فى الضّعف لدليل المثبتين.

(۶)

اصل

الحقّ أنّ الاشتراک واقع في لغة العرب. وقد أحاله شِرذِمة. و هو شاذّ ضعيف لا يُلتفت إليه.

ثمّ إنّ القائلين بالوقوع اختلفوا في استعماله في أكثر من معنى إذا كان

الجمع بين ما يستعمل فيه من المعاني ممكناً؛ فجوّزه قوم مطلقاً، و منعه آخرون مطلقاً، و فصّل ثالث: فمنعه في المفرد و جوّزه في التّثنية والجمع، و رابع: فنفاه في الإثبات و أثبته في النّفي.

ثمّ اختلف المجوّزون؛ فقال قوم منهم: إنّه بطريق الحقيقة. و زاد بعض هؤلاء: أنّه ظاهر في الجميع عند التّجرّد عن القرائن؛ فيجب حمله عليه حينئذٍ. و قال الباقون: إنّه بطريق المجاز.

والأقوىٰ عندي جوازه مطلقاً، لكنّه في المفرد مجاز، و في غيره حقيقة. لنا على الجواز: انتفاء المانع، بما سنبيّنه: من بطلان ما تمسّك به المانعون، و على كونه مجازاً في المفرد: تبادر الوحدة منه عند إطلاق اللّفظ، فيفتقر إرادة الجميع منه إلى إلغاء اعتبار قيد الوحدة. فيصير اللّفظ مستعملاً في خلاف موضوعه. لكنّ وجود العلاقة المصحّحة للتّجوّز أعني: علاقة الكلّ والجزء يجوّزه، فيكون مجازاً.

فإن قلت: محلّ النّزاع في المفرد هو استعمال اللّفظ في كلّ من المعنيين بأن يراد به ـ في إطلاق واحد – هذا و ذاك، على أن يكون كلّ منهما مناطاً للحكم و متعلّقاً للإثبات والنّفي، لا في المجموع المركّب الّذي أحد المعنيين جزء منه. سلّمنا، لكن ليس كلّ جزء يصحّ إطلاقه على الكلّ، بل إذا كان للكلّ تركّب حقيقيّ و كان الجزء ممّا إذا انتفى انتفى الكلّ بحسب العرف أيضاً، كالرّقبة للإنسان، بخلاف الإصبع والظُّفر و نحو ذلك.

قلت: لم أُرِد بوجود علاقة الكلّ والجزء: أنّ اللّفظ موضوع لأحد المعنيين و مستعمل حينئذٍ في مجموعهما معاً، فيكون من باب إطلاق اللّفظ الموضوع للجزء و إرادة الكلّ كما توهّمه بعضهم، ليرد ما ذكرت. بل المراد: أنّ اللّفظ لمّا كان حقيقة في كلّ من المعنيين، لكن مع قيدالوحدة، كان استعماله في الجميع مقتضياً لإلغاء اعتبار قيدالوحدة كما ذكرناه، و اختصاص اللّفظ ببعض الموضوع له أعني: ما سوى الوحدة. فيكون من باب إطلاق اللّفظ الموضوع للكلّ و إرادة الجزء. و هو غير مشترط بشيء ممّا اشترط في عكسه، فلا إشكال.

ولنا على كونه حقيقة فى التّثنية والجمع: أنّهما فى قوّة تكرير المفرد بالعطف. والظّاهر: اعتبار الاتّفاق في اللّفظ دون المعنى في المفردات؛ ألا ترىٰ أنّه يقال: «زيدان» و «زيدون»، و ما أشبه هذا مع كون المعنى في الآحاد مختلفاً. و تأويلُ بعضهم له بالمسمّىٰ تعسّفٌ بعيدٌ. و حينئذٍ، فكما أنّه يجوز إرادة المعانى المتعدّدة من الألفاظ المفردة المتّحدة المتعاطفة، على أن يكون كلّ واحد منها مستعملاً في معنى بطريق الحقيقة، فكذا ما هو في قوّته.

احتجّ المانع مطلقاً: بأنّه لو جاز استعماله فيهما معاً، لكان ذلك بطريق الحقيقة، إذا المفروض: أنّه موضوع لكلّ من المعنيين، و أنّ الاستعمال في كلّ منهما بطريق الحقيقة. و إذا كان بطريق الحقيقة، يلزم كونه مريداً

لأحدهما خاصّة، غير مريد له خاصّة، و هو محال.

بيان الملازمة: أنّ له حينئذٍ ثلاثة معان: هذا وحده، و هذا وحده، و هما معاً، وقد فرض استعماله في جميع معانيه، فيكون مريداً لهذا وحده، و لهذا وحده، و لهما معاً. وكونه مريداً لهما معاً معناه: أن لا يريد هذا وحده، و هذا وحده. فيلزم من إرادته لهما. على سبيل البدليّة، الاكتفاء بكلّ واحد منهما، وكونهما مرادين على الانفراد؛ و من إرادة المجموع معاً عدُم الاكتفاء بأحدهما، وكونهما مرادين على الاجتماع. وهو ما ذكرنا من اللّازم.

والجواب: أنّه مناقشة لفظيّة؛ إذ المراد نفس المدلولين معاً، لا بقاؤه لكلّ واحد منفرداً. و غاية ما يمكن حينئذٍ أن يقال: إنّ مفهومي المشترک هما منفردين، فاذا استعمل في المجموع، لم يكن مستعملاً في مفهوميه، فيرجع البحث إلى تسمية ذلک استعمالاً له فی مفهوميه، لا إلى إبطال أصل الاستعمال. و ذلک قليل الجدویٰ.

واحتجّ من خصّ المنع بالمفرد: بأنّ التّثنية والجمع متعدّدان فی التّقدير، فجاز تعدّد مدلوليهما، بخلاف المفرد.

و أُجيب عنه: بأن التّثنية والجمع إنّما يفيدان تعدّد المعنى المستفاد من المفرد. فإن أفاد المفرد التّعدّد، أفاداه، و إلاّ، فلا.

و فيه نظر يعلم ممّا قلناه في حجّة ما اخترناه.

والحقّ أن يقال: إنّ هذا الدّليل إنّما يقتضي نفي كون الاستعمال المذكور

بالنّسبة إلى المفرد حقيقة، و أمّا نفي صحّته مجازاً حيث توجد العلاقة المجوّزة له، فلا.

واحتجّ من خصّ الجواز بالنّفي: بأنّ النّفي يفيد العموم فيتعدّد، بخلاف الإثبات.

و جوابه: أنّ النّفي إنّما هو للمعنى المستفاد عندالإثبات؛ فإذا لم يكن متعدّداً فمن أين يجيء التعدّد في النّفي؟

حجّة مجوّزيه حقيقة: أنّ ما وضع له اللّفظ واستعمل فيه هو كلّ من المعنيين، لا بشرط أن يكون وحده، و لا بشرط كونه مع غيره، على ما هو شأن الماهيّة لابشرط شيء، و هو متحقّق في حال الانفراد عن الآخر والاجتماع معه فيكون حقيقة في كلّ منهما.

والجواب: أنّ الوحدة تتبادر من المفرد عند إطلاقه، و ذلك آية الحقيقة. و حينئذٍ، فالمعنى الموضوع له فيه ليس هو الماهيّة لابشرط شيء، بل هي بشرط شيء. و أمّا فيما عداه فالمدّعى حقّ، كما أسلفناه.

و حجّة من زعم أنّه ظاهر في الجميع عندالتّجرّد عن القرائن، قوله تعالى: «اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰه يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمٰوٰاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ والشَّمْسُ وَالقَمَرُ والنُّجُومُ والجِبالُ والشَّجَرُ والدّوابُّ و كثيرٌ مِنَ النّاسِ». فانّ السّجود من النّاس وضع الجبهة على الأرض، و من غيرهم أمر مخالف لذلك قطعاً. و قوله: «إنَّ اللّٰه وَ مَلائكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النّبيّ». فانّ الصّلاة

من اللّٰه: المغفرة، و من الملائكة: الاستغفار. و هما مختلفان.

والجواب من وجوه:

أحدها: أنّ معنى السّجود فى الكلّ واحد، و هو: غاية الخضوع. و كذا فى الصّلاة و هو الاعتناء باظهار الشّرف ولو مجازاً.

و ثانيها: أن الآية الأُولىٰ بتقدير فعل، كأنّه قيل: «و يسجد له كثير من النّاس»، و الثّانية بتقدير خبر، كأنّه قيل: «إن اللّٰه يصلّى». و إنّما جاز هٰذا التّقدير، لأنّ قوله: «يَسجُدُ له مَن فى السَّمٰواتِ»، و قوله: «وملائكتَه يُصَلّونَ» مقارن له، و هو مثل المحذوف، فكان دالاًّ عليه، مثل قوله:

نحنُ بما عِنْدَنَا وَ أَنْتَ بِمَا عِنْدَکَ رَاضٍ وَالْرأىُ مُخْتَلِفُ.

أي نحن بما عندنا راضون. و على هذا، فيكون قد كرّر اللّفظ، مراداً به في كلّ مرّة معنى؛ لأنّ المقدّر في حكم المذكور. و ذلک جائز بالاتّفاق.

و ثالثها: أنّه و إن ثبت الاستعمال فلا يتعيّن كونه حقيقة، بل نقول: هو مجاز، لما قدّمناه من الدّليل. و إن كان المجاز على خلاف الأصل. و لو سلّم كونه حقيقة، فالقرينة على ارادة الجميع فيه ظاهرة؛ فأين وجه الدّلالة على ظهوره في ذلک مع فقد القرينة، كما هو المدّعىٰ؟

(٧)

أصل

واختلفوا في استعمال اللّفظ في المعنى الحقيقيّ والمجازيّ، كاختلافهم فى

استعمال المشترک في معانيه فمنعه قوم، و جوّزه آخرون. ثمّ اختلف المجوّزون فأكثرهم على أنّه مجاز. و ربّما قيل بكونه حقيقة و مجازاً بالاعتبارين.

حجّة المانعين: أنّه لوجاز استعمال اللّفظ فى المعنيين، للزم الجمع بين المتنافيين. أمّا الملازمة، فلأنّ من شرط المجاز نصب القرينة المانعة عن إرادةالحقيقة؛ و لهذا قال أهل البيان: إنّ المجاز ملزوم قرينة معاندة لإرادة الحقيقة، و ملزوم معاند الشّىء معاند لذلك الشّيء. و إلاّ لزم صدق الملزوم بدون اللّازم، و هو محال، و جعلوا هذا وجه الفرق بينالمجاز والكناية. و حينئذٍ، فاذا استعمل المتكلّم اللّفظ فيهما، كان مريداً لاستعماله فيما وضع له، باعتبار إرادة المعنى الحقيقيّ غير مريد له باعتبار إرادة المعنى المجازيّ، و هو ما ذكر من اللّازم. و أمّا بطلانه فواضح.

و حجّةالمجوّزين: أنّه ليس بين إرادة الحقيقة و إرادةالمجاز معاً منافاة. و إذالم يكن ثَمّ منافاة لم يمتنع اجتماع الإرادتين عندالتّكلّم.

واحتجّوا لكونه مجازاً: بأنّ استعماله فيهما استعمال في غير ما وضع له أوّلاً؛ إذ لم يكن المعنى المجازيّ داخلاً فيالموضوع له و هو الآن داخل، فكان مجازاً.

واحتجّ القائل بكونه حقيقةً و مجازاً: بأنّ اللّفظ مستعمل في كلّ واحد من المعنيين. والمفروض أنّه حقيقة في أحدهما، مجاز فىالآخر، فلكلّ

واحد من الاستعمالين حكمه.

و جواب المانعين عن حجّة الجواز، ظاهرٌ بعد ما قرّروه فی وجه التّنافي.

و أمّا الحجّتان الأخيرتان، فهما ساقطتان بعد إبطال الاُولیٰ. و تزيد الحجّة علی مجازيّته: بأنّ فيها خروجاً عن محلّ النّزاع؛ إذ موضع البحث هو استعمال اللّفظ فی المعنيين، علی أن يكون كلّ منهما مناطاً للحكم، و متعلّقاً للإثبات والنّفي، كما مرّ آنفاً في المشترک. و ما ذكر في الحجّة يدلّ علی أنّ اللّفظ مستعمل في معنی مجازیّ شامل للمعنی الحقيقيّ والمجازيّ الأوّل، فهو معنی ثالث لهما. و هذا ممّا لانزاع فيه؛ فانّ النّافي للصحّة يجوّز إرادة المعنی المجازيّ الشّامل و يسمّی ذلک بـ«عموم المجاز»، مثل أن تريد بـ«وضع القدم» فی قولک: «لا أضع قدمی فی دار فلان» الدّخول، فيتناول دخولها حافياً و هوالحقيقة، و ناعلاً و راكباً، و هما مجازان.

والتّحقيق عندي في هذاالمقام: أنّهم إن أرادوا بالمعنی الحقيقيّ الّذي يستعمل فيه اللّفظ حينئذٍ تمام‌الموضوع له حتّی مع‌الوحدة الملحوظة في اللّفظ المفرد، كما علم في‌المشترک، كان‌القول بالمنع متوجّهاً، لانّ إرادة المجاز تعانده من جهتين: منافاتها للوحدة الملحوظة، و لزوم القرينة المانعة؛ و إن أرادوا به: المدلول الحقيقيّ من دون اعتبار كونه منفرداً، كما قرّر في جواب حجّة المانع في‌المشترک، اتّجه القولُ بالجواز، لأنّ المعنی

الحقيقيّ يصير بعد تعريته عن الوحدة مجازيّاً للّفظ؛ فالقرينة اللّازمة للمجاز لا تعانده. و حيث كان المعتبر فى استعمال المشترک هو هٰذا المعنى، فالظّاهر اعتباره هنا أيضاً. و لعلّ المانع فى الموضعين بناؤه على الاعتبار الآخر. و كلامه حينئذٍ متّجه، لكن قد عرفت أنّ النّزاع يعود معه لفظيّاً. و من هنا يظهر ضعف القول بكونه حقيقة و مجازاً حينئذٍ، فإنّ المعنيّ الحقيقيّ لم يُرَد بكماله، و إنّما أُريد منه البعض، فيكون اللّفظ فيه مجازاً أيضاً.

المطلب الثّانى
في
الأوامر والنّواهي

و فيه بحثان:

البحث الأوّل
في
الأوامر

(٨)

اصل

صيغة «إفعل» و ما في معناها حقيقة في الوجوب فقط بحسب اللّغة على الأقوىٰ وفاقاً لجمهور الاصوليّين. و قال قوم: إنّها حقيقة في النّدب فقط. و قيل: في الطّلب، و هو: القدر المشترك بين الوجوب والنّدب. و قال علم الهدىٰ رضى اللّٰه عنه: إنّها مشتركة بين الوجوب والنّدب اشتراكاً لفظيّاً في اللّغة، و أمّا في العرف الشّرعيّ فهي حقيقة في الوجوب فقط. و توقّف في ذلك قوم فلم يدروا، أَ للوجوب هى أم للنّدب. و قيل: هي مشتركة بين ثلاثة أشياء: الوجوب، والنّدب، والإباحة. و قيل: هى للقدر المشترك بين هذه الثّلاثة و هو الإذن. و زعم قوم: أنّها مشتركة بين أربعة أمور، و هي الثّلاثة السّابقة، والتّهديد و قيل فيها أشياء أُخر، لكنّها شديدة الشّذوذ، بيّنة الوهن، فلا جدوىٰ في التّعرّض لنقلها.

لنا وجوه: الأوّل ـ أنّا نقطع بأنّ السيّد إذا قال لعبده: «إفعل كذا» فلم يفعل، عُدَّ عاصياً و ذمّه العقلاء معلّلين حسنَ ذمّه بمجرّد ترك الامتثال، و هو معنى الوجوب.

لايقال: القرائن على إرادة الوجوب في مثله موجودة غالباً، فلعلّه إنّما يفهم منها، لا من مجرّد الأمر.

لأنّا نقول: المفروض فيما ذكرناه انتفاء القرائن، فليقدّر كذلک، لوكانت فی‌الواقع موجودة. فالوجدان يشهد ببقاء الذّمّ حينئذٍ عرفاً. و بضميمة أصالة عدم النّقل إلى ذلك يتمّ المطلوب.

الثّاني ـ قوله تعالى مخاطباً لابليس: «مَا مَنَعَك ألاّ تَسجُدَ إذْ أمَرتُکَ». والمراد بالأمر: «اسْجُدُوا» في قوله تعالى: «و أذْ قُلنَا لِلمَلائكَةِ: اسْجُدُوا لآدَمَ؛ فَسَجَدُوا إلاّ إبليسَ»؛ فانّ هذا الاستفهام ليس على حقيقته، لعلمه سبحانه بالمانع، و إنّما هو فی معرض الإنكار و الاعتراض، و لولا أنّ صيغة «اسْجُدُوا» للوجوب لما كان متوجّهاً.

الثّالث ـ قوله تعالیٰ: «فليَحذَرِالّذِينَ يُخَالِفُونَ عَن أمْرِهِ أنْ تُصيبَهُمْ فِتنَةٌ أو يُصِيبَهُم عَذابٌ ألِيمٌ»، حيث هدّد سبحانه مخالف الأمر، والتّهديد دليل الوجوب.

فان قيل: الآية إنّما دلّت على أنّ مخالف‌الأمر مأمور بالحذر، ولا دلالة فی ذلک على وجوبه إلاّ بتقدير كون‌الأمر للوجوب، و هو عين المتنازع فيه.

قلنا: هذاالأمر للإيجاب و الإلزام قطعاً؛ إذ لامعنى لندب الحذر عن‌العذاب أو إباحته. و مع‌التّنزّل، فلا أقلّ من دلالته على حسن الحذر

حينئذٍ. و لاريب أنّه إنّما يحسن عند قيام المقتضى للعذاب؛ إذ لولم يوجدالمقتضي، لكان الحذرُ عنه سفهاً و عبثاً. و ذلک محال على اللّه سبحانه. و إذا ثبت وجود المقتضي، ثبت أنّ الامر للوجوب، لأن المقتضي للعذاب هو مخالفة الواجب، لاالمندوب.

فان قيل: هذاالاستدلال مبنيّ على أنّ المراد بمخالفة الأمر ترک المأمور به، و ليس كذلک. بل المراد بها حمله على ما يخالفه بأن يكون للوجوب أوالنّدب، فيحمل على غيره.

قلنا: المتبادر إلى الفهم من المخالفة هو ترک الامتثال والإتيان بالمأمور به. و أمّا المعنى الّذي ذكرتموه فبعيد عن الفهم، غير متبادر عند إطلاق اللّفظ؛ فلا يصار إليه إلّا بدليل. و كأنّها في الآية اعتبرت متضمّنة معنى الإعراض، فعدّيت بـ«عَنْ».

فإن قيل: قوله فى الآية: «عَنْ أمْرِهِ»، مطلق فلا يعمّ، والمدّعىٰ إفادته الوجوب في جميع الأوامر بطريق العموم.

قلنا: إضافة المصدر عند عدم العهد للعموم، مثل «ضَرْبُ زَيدٍ» و «أكْلُ عَمرٍو». و آية ذلک جواز الاستثناء منه، فانّه يصحّ أن يقال في الآية: فليحذر الذين يخالفون عن أمره إلّا الأمر الفلانىّ. على أنّ الاطلاق كافٍ في المطلوب؛ إذ لوكان حقيقة في غيرالوجوب أيضاً، لم يحسن الذمّ والوعيد والتّهديد على مخالفة مطلق الأمر.

الرّابع: قوله تعالى: «و إذا قيل لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَركَعُونَ»؛ فانّه سبحانه ذمّهم على مخالفتهم للأمر، ولولا أنّه للوجوب لم يتوجّه الذّمّ.

و قد اعترض أوّلاً بمنع كون الذّمّ على ترك المأمور به، بل على تكذيب الرّسل فى التّبليغ، بدليل قوله تعالى: «وَيْلٌ يَومئذٍ للمُكذّبِينَ».

و ثانياً: بأنّ الصّيغة تفيد الوجوب عند انضمام القرينة إليها إجماعاً، فلعلّ الأمر بالرّكوع كان مقترناً بما يقتضي كونه للوجوب.

و أُجيب عن الأوّل: بأنّ المكذّبين إمّا أن يكونوا هم الّذين لم يركعوا عقيب أمرهم به، أو غيرهم. فان كان الأوّل، جاز أن يستحقّوا الذّمّ بترك الرّكوع، والويل بواسطة التّكذيب، فانّ الكفّار عندنا معاقبون على الفروع كعقابهم على الأصول؛ و إن كانوا غيرهم لم يكن اثبات الويل لقوم بسبب تكذيبهم منافياً لذمّ قوم بتركهم ما أُمروا به.

و عن الثّانى: بانّه تعالىٰ رتّب الذّمّ على مجرّد مخالفة الأمر، فدلّ على أنّ الاعتبار به، لا بالقرينة.

إحتجّ القائلون بأنّه للنّدب بوجهين:

أحدهما: قوله ـ صلّى اللّه عليه و آله ـ: «إذَا أمَرْتُكُمْ بِشَيءٍ فَأتُوا مِنهُ مَااسْتَطَعْتُمْ». وجه الدّلالة: أنّه ردّ الاتيان بالمأمور به إلى مشيّتنا، و هو معنى النّدب.

وأُجيب بالمنع من ردّه إلى مشيّتنا، و إنّما ردّه إلى استطاعتنا، و هو معنى

الوجوب.

و ثانیهما: أنّ أهل اللّغة قالوا: لافارق بین السّؤال و الأمر إلّا بالرّتبة؛ فانّ رتبة الآمر أعلیٰ من رتبة السّائل؛ والسّؤال إنّما یدلّ علی النّدب؛ فکذلک الأمر، إذ لو دلّ الأمر علی الایجاب لکان بینهما فرق آخر. و هو خلاف ما نقلوه.

و أُجیب: أنّ القائل بکون الأمر للإیجاب، یقول: إنّ السّؤال یدلّ علیه أیضاً؛ لأنّ صیغة «إفعل» عنده موضوعة لطلب الفعل مع المنع من التّرک، و قد استعملها السّائل فیه. لکنّه لایلزم منه الوجوب؛ إذ الوجوب إنّما یثبت بالشّرع، ولذلک لایلزم المسؤول القبول. و فیه نظر.

والتّحقیق: أنّ النّقل المذکور عن أهل اللّغة غیر ثابت، بل صرّح بعضهم بعدم صحّته.

حجّة القائلین بأنّه للقدر المشترک: أنّ الصّیغة استعملت تارة في الوجوب، کقوله تعالی: «أَقِیمُوا الصَّلٰاةَ»، و أُخریٰ في النّدب، کقوله: «فَکاتِبُوهُم»، فان کانت موضوعة لکلّ منهما لزم الاشتراک. أو لأحدهما فقط لزم المجاز؛ فیکون حقیقة في القدر المشترک بینهما، و هو طلب الفعل، دفعاً للاشتراک و المجاز.

والجواب: أنّ المجاز، و إن کان مخالفاً للأصل، لکن یجب المصیرُ إلیه إذا دلّ الدّلیل علیه. و قد بیّنا بالأدلّة السّابقة أنّه حقیقة في الوجوب

بخصوصه؛ فلابدّ من كونه مجازاً فيما عداه، و إلاّ لزم الاشتراك المخالف للأصل المرجوح بالنّسبة إلى المجاز، إذا تعارضا. على أنّ المجاز لازم بتقدير وضعه للقدر المشترک أيضاً؛ لأنّ استعماله في كلّ واحد من المعنيين بخصوصه مجاز، حيث لم يوضع له اللّفظ بقيد الخصوصيّة، فيكون استعماله فيه معها استعمالاً في غير ما وضع له. فالمجاز لازم في غير صورة الاشتراک، سواء جُعِل حقيقةً و مجازاً، او للقدر المشترک. و مع ذلک فالتّجوّزُ اللاّزم بتقدير الحقيقة والمجاز أقلُّ منه بتقدير القدر المشترک؛ لأنّه في الأوّل مختصّ بأحد المعنيين، و في الثّاني حاصل فيهما.

و ربّما تُوُهّم تساويهما، باعتبار أنّ استعماله في القدر المشترک على الأوّل مجازٌ، فيكون مقابلاً لاستعماله في المعنى الآخر على الثّاني، فيتساويان.

و ليس كما تُوُهّم، لأنّ الاستعمال في القدر المشترک، إن وقع، فعلى غاية النّدرة والشّذوذ، فأين هو من اشتهار الاستعمال في كلّ من المعنيين و انتشاره. و إذا ثبت أنّ التّجوّز اللّازم على التّقدير الأوّل أقلّ، كان بالتّرجيح ـ لولم يقم عليه الدّليل ـ أحقّ.

احتجّ السيّد المرتضىٰ ـ رضى اللّٰه عنه ـ على أنّها مشتركة لغة بأنّه لاشبهة في استعمال صيغة الأمر فى الايجاب والنّدب معاً في اللّغة، والتّعارف، والقرآن، والسّنّة، و ظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة، و إنّما

يُعدَلُ عنها بدليل.

قال: «و ما استعمال اللّفظة الواحدة في الشّيئين أوالأشياء إلّا كاستعمالها فى الشّيء الواحد في الدّلالة على الحقيقة».

واحتجّ على كونها حقيقة في الوجوب بالنّسبة إلى العُرف الشّرعيّ: بحمل الصّحابة كلّ أمر ورد في القرآن أوالسّنّة على الوجوب، و كان يناظر بعضهم بعضاً فى مسائل مختلفة، و متىٰ أورد أحدهم على صاحبه أمراً من اللّه سبحانه أو من رسوله، ـصلّى اللّٰه عليه و آله ـلم يقل صاحبه هذا أمر، والأمر يقتضى النّدب، أوالوقف بين الوجوب والنّدب، بل اكتفوا في اللّزوم والوجوب بالظّاهر. و هذا معلوم ضرورة من عاداتهم و معلوم أيضاً: أنّ ذلک من شأن التّابعين لهم، و تابعي التّابعين. فطال ما اختلفوا و تناظروا، فلم يخرجوا عن القانون الّذي ذكرناه. و هذا يدلّ على قيام الحجّة عليهم بذلک حتّى جرت عادتهم، و خرجوا عمّا يقتضيه مجرّد وضع اللّغة في هذاالباب.

قال ـرحمه اللّه ـ: «و أمّا أصحابنا، معاشر الإماميّة، فلا يختلفون فى هذاالحكم الّذي ذكرناه، و إن اختلفوا في أحكام هٰذه الألفاظ في موضوع اللّغة، و لم يحملوا قطّ ظواهر هٰذه الألفاظ إلاّ على ما بيّناه، و لم يتوقفوا على الأدلّة. و قد بيّنا في مواضع من كتبنا: أنّ إجماع أصحابنا حجّة».

والجواب عن احتجاجه الأوّل: أنّا قد بيّنا أنّ الوجوب هوالمتبادر من

إطلاق الأمر عُرفاً. ثمّ إنّ مجرّد استعمالها في النّدب لايقتضي كونه حقيقة ايضاً، بل يكون مجازاً؛ لوجود أماراته، وكونه خيراً من الاشتراك. و قوله: «إنّ استعمال اللّفظة الواحدة في الشّيئين اوالأشياء كاستعمالها في الشّيء الواحد في الدّلالة على الحقيقة»، إنّما يصحّ إذا تساوت نسبة اللّفظة إلى الشّيئين أو الاشياء في الاستعمال، أمّا مع التّفاوت بالتّبادر و عدمه أو بما أشبه هذا من علامات الحقيقة والمجاز، فلا. و قد بيّنا ثبوت التّفاوت.

و أمّا احتجاجه علي أنّه في العُرف الشّرعيّ للوجوب، فيحقّق ما ادّعيناه، إذ الظّاهر أنّ حملهم له على الوجوب إنّما هو لكونه له لغة، و لأنّ تخصيص ذلک بعرفهم يستدعي تغيير اللّفظ عن موضوعه اللّغويّ، و هو مخالف للأصل. هذا، و لايذهب عليک أنّ ما ادّعاه في أوّل الحجّة، من استعمال الصّيغة للوجوب و النّدب في القرآن والسّنّة، منافٍ لما ذكره من حمل الصّحابة كلّ امر ورد في القرآن أو السّنّة على الوجوب، فتأمّل!.

احتجّ الذّاهبون إلى التّوقّف: بأنّه لو ثبت كونه موضوعاً لشيء من المعاني، لثبت بدليل. واللّازم منتفٍ؛ لأنّ الدّليل إمّا العقل، و لا مدخل له، و إمّا النّقل، و هو إمّا الآحاد، و لا يفيد العلم، أوالتّواتر، والعادة تقتضي بامتناع عدم الاطّلاع على التّواتر ممّن يبحث و يجتهد في الطّلب. فكان الواجب أن لايختلف فيه.

والجواب: منع الحصر؛ فانّ هٰهنا قسماً آخر، و هو ثبوته بالأدلّة الّتي قدّمناها، و مرجعها إلى تتبّع مظانّ استعمال اللّفظ و الأمارات الدالّة على المقصود به عند الاطلاق.

حجّة من قال بالاشتراک بين ثلاثة أشياء: استعماله فيها، على حذو ما سبق في احتجاج السّيد ـ رحمه اللّه ـ على الاشتراک بين الشّيئين.

والجواب، الجواب.

و حجّة القائل بأنّه للقدر المشترک بين الثّلاثة و هو الإذن، كحجّة من قال بأنّه لمطلق الطّلب: و هو القدر المشترک بين الوجوب و النّدب. و جوابها كجوابها.

واحتجّ من زعم أنّها مشتركة بين الأمور الأربعة بنحو ما تقدّم في احتجاج من قال بالاشتراک. و جوابه مثل جوابه.

فائدة

يستفاد من تضاعيف أحاديثنا المرويّة عن الأئمة ـ عليهم السّلام ـ أنّ استعمال صيغة الأمر في النّدب كان شايعاً في عرفهم، بحيث صار من المجازات الرّاجحة المساوى احتمالها من اللّفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجّح الخارجيّ؛ فيشكل التعلّق في اثبات وجوب أمر بمجرّد ورود الأمر به منهم ـ عليهم السّلام ـ.

(١٠)

أصل

الحقّ أنّ صيغة الأمر بمجرّدها، لا إشعارَ فيها بوحدة ولاتكرار، و إنّما تدلّ على طلب الماهيّة. و خالف في ذلک قوم فقالوا: بإفادتها التّكرار، و نزّلوها منزلةَ أن يقال: «إفعل أبداً»، و آخرون فجعلوها للمرّة من غير زيادة عليها، و توقّف في ذلک جماعة فلم يدروا لأيّهما هي.

لنا: أنّ المتبادر من الأمر طلبُ إيجاد حقيقة الفعل، والمرّة والتّكرار خارجان عن حقيقته، كالزّمان و المكان و نحو هما. فكما أنّ قول القائل: «إضْرِبْ» غير متناول لمكان ولا زمان و لا آلة يقع بها الضّرب، كذلک غير متناول للعدد فى كثرة و لا قلّة. نعم لمّا كان أقلّ ما يمتثّل به الأمر هو المرّة، لم يكن بدّ من كونها مرادة، و يحصل بها الامتثال، لصدق الحقيقة الّتي هي المطلوبة بالأمر بها.

و بتقرير آخر: و هو أنّا نقطع بأنّ المرّة والتّكرار من صفات الفعل، أعني المصدر، كالقليل و الكثير؛ لأنّک تقول: اضربْ ضرباً قليلاً، أو كثيراً، أو مكرّراً، أو غير مكرّر، فتُقيّدُه بالصّفات المختلفة. و من المعلوم أنّ الموصوف بالصّفات المتقابلة لا دلالة له على خصوصيّة شيء منها. ثمّ إنّه

لاخفاء فی أنّه ليس المفهوم من الأمر إلاّ طلب إيجاد الفعل أعني المعنى المصدريّ؛ فيكون معنى «إضْرِبْ» مثلاً طلب ضرب مّا، فلا يدلّ على صفة الضّرب، من تكرار أو مرّة أو نحو ذلک.

و ما يقال: من أنّ هذا إنّما يدلّ على عدم إفادة الأمر الوحدة أوالتّكرار بالمادّة، فلِمَ لا يدلّ عليهما بالصّيغة؟.

فجوابه: أنّا بيّنا انحصار مدلول الصّيغة بمقتضى حكم التّبادر في طلب إيجاد الفعل. و أين هذا عن الدّلالة على الوحدة اوالتّكرار؟.

احتجّ الأوّلون بوجوه:

أحدها: أنّه لولم تكن للتّكرار، لما تكرّر الصّوم والصّلاة. و قد تكرّرا قطعاً.

والثّانی: أنّ النّهي يقتضي التّكرار، فكذلک الأمر، قياساً عليه، بجامع اشتراكهما فی الدّلالة على الطلب.

والثّالث: أنّ الأمر بالشّيء نهي عن ضدّه، والنّهي يمنع عن المنهيّ عنه دائماً؛ فيلزم التّكرار في المأمور به.

والجواب عن الأوّل: المنع من الملازمة؛ إذ لعلّ التكرار إنّما فهم من دليل آخر. سلّمنا، لكنّه معارض بالحجّ؛ فانّه قد أُمر به، و لاتكرار.

و عن الثّانی من وجهين: أحدهما ـ أنّه قياس في اللّغة، و هو باطل، و إن قلنا بجوازه في الأحكام. و ثانيهما بيان الفارق، فانّ النّهي يقتضي انتفاء

الحقيقة، و هو إنّما يكون بانتفائها فی جميع الأوقات، والأمر يقتضي إثباتها و هو يحصل بمرّة، و أيضاً التّكرار فی الأمر مانع من فعل غير المأمور بـه. بخلافه فی النّهي، إذ التّروک تجتمع و تجامع كلّ فعل.

و عن الثّالث: بعد تسليم كون الأمر بالشّيء نهياً عن ضدّه، أو تخصيصه بالضّدّ العامّ و إرادة التّرک منه، مَنعُ كون النّهي الّذي في ضمن الأمر مانعاً عن المنهيّ عنه دائماً، بل يتفرّع على الأمر الّذی هو فی ضمنه؛ فـان كـان ذلک دائماً فدائماً، و إن كان في وقت، ففي وقت. مثلاً الأمر بالحركة دائمـاً يقتضي المنع من السّكون دائماً، والأمر بالحركة في سـاعة يـقتضي المـنع من السّكون فيها، لا دائماً.

واحتجّ من قال بالمرّة بأنّه إذا قال السّيّد لعبده: «أُدخُلِ الدّارَ»، فدخلها مرّة عُدَّ ممتثلاً عرفاً، و لو كان للتّكرار لما عُدَّ.

والجواب: أنّه إنّما صار ممتثلاً، لأنّ المأمور به ـ و هو الحقيقة ـ حـصل بالمرّة، لا لأنّ الأمر ظاهر في المرّة بخصوصها، أذ لو كان كذلک لم يصدق الامتثال فيما بعدها. و لاريب في شهادة العُرف بأنّه لو أتىٰ بالفعل مرّة ثانية و ثالثة لعُدَّ ممتثلاً و آتياً بالمأمور به. و ما ذاك إلّا لكونه موضوعاً للقدر المشترک بين الوحدة والتّكرار، و هو طلب إيجاد الحقيقة، و ذلک يحصل بأيّهما وقع.

واحتجّ المتوقّفون: بمثل ما مرّ، من أنّه لو ثبت، لثبت بدليل، والعقل لا

مدخل له، و الآحاد لا تفيد، و التّواتر يمنع الخلاف.

والجواب: على سَنَن ما سبق بمنع حصرالدّليل فيما ذكر؛ فانّ سبق المعنى إلى الفهم من اللّفظ أمارة وضعه له، و عدمهُ دليلٌ على عدمه. و قد بيّنا أنّه لايتبادر من الأمر إلاّ طلبُ إيجاد الفعل، و ذلک کافٍ في إثبات مثله.

(۱۱)

أصل

ذهب الشّيخ ـ رحمه‌اللّٰه ـ و جماعة إلى أنّ الأمر المطلق يقتضى الفور والتّعجيل؛ فلو أخرّ المكلّف عصىٰ، و قال السّيّد ـ رحمه‌اللّٰه ـ هو مشترک بين الفور و التّراخي؛ فيتوقّف في تعيين المراد منه على دلالة تدلّ على ذلک.

و ذهب جماعة، منهم المحقّق أبوالقاسم ابن سعيد، والعلّامة ـ رحمهما اللّٰه تعالى ـ إلى أنّه لا يدلّ على الفور، و لا على التّراخى، بل على مطلق الفعل، و أيّهما حصل كان مُجزياً. و هذا هوالأقوى.

لنا: نظير ما تقدّم في التّكرار، من أنّ مدلول الأمر طلب حقيقة الفعل، والفور والتّراخي خارجان عنها، و أنّ الفور والتّراخي من صفات الفعل، فلا دلالة له عليهما.

حجّة القول بالفور أمور ستّة:

الأوّل ـ أنّ السّيّد إذا قال لعبده: «اسقِنِي» فأخّر العبد السّقي من غير

عذر، عُدّ عاصياً، و ذلک معلوم من العرف. و لولا إفادته الفور، لم يُعدّ عاصياً.

و أجيب عنه: بأنّ ذلک إنّما يفهم بالقرينة؛ لأنّ العادة قاضية بأنّ طلب السّقي إنّما يكون عند الحاجة إليه عاجلاً، و محلّ النّزاع ما تكون الصّيغة فيه مجرّدة.

الثّاني أنّه تعالى ذمّ إبليس ـ لعنه اللّه ـ على ترک السّجود لآدم ـ عليه السّلام ـ بقوله سبحانه: «مٰا مَنَعَکَ ألاّ تَسْجُدَ إذْ أَمَرْتُکَ» و لو لم يكن الأمر للفور لم يتوجّه عليه الذمّ، و لكان له أن يقول: «إنّک لم تأمرني بالبدار، و سوف أسجد».

والجواب: أنّ الذّمّ باعتبار كون الأمر مقيّداً بوقت معيّن. و لم يأت بالفعل فيه. والدّليل على التّقييد قوله تعالى: «فَإذا سوَّيْتُهُ وَ نَفَختُ فيه مِن رُوحي فَقَعُوا لَهُ سٰاجِدينَ».

الثّالث أنّه لو شرع التّأخير لوجب أن يكون إلى وقت معيّن، واللّازم منتفٍ. أمّا الملازمة، فلأنّه لولاه لكان إلى آخر أزمنة الامكان اتّفاقاً، ولا يستقيم؛ لأنّه غير معلوم، والجهل به يستلزم التّكليف بالمحال؛ إذ يجب على المكلّف حينئذٍ أن لا يؤخّر الفعل عن وقته، مع أنّه لا يعلم ذلک الوقت الّذي كلّف بالمنع عن التّأخير عنه. و أمّا انتفاء اللّازم فلأنّه ليس في الأمر إشعارٌ بتعيين الوقت، ولا عليه دليل من خارج.

والجواب: من وجهين: أحدهما ـ النّقض بما لو صرّح بجواز التّأخير؛ إذ لا نزاع فى إمكانه. و ثانيهما ـ أنّه إنّما يلزم تكليف المحال لوكان التّأخير متعيّناً، إذ يجب حينئذٍ تعريف الوقت الّذي يؤخّر إليه. و أمّا إذاكان ذلك جائزاً فلا، لتمكّنه من الامتثال بالمبادرة: فلا يلزم التّكليف بالمحال.

الرّابع قوله تعالى: «وَسَارِعُوا اِلٰى مَغْفِرَة مِنْ رَبِّكُمْ»، فانّ المراد بالمغفرة سببها، و هو فعل المأمور به، لا حقيقتها، لأنّها فعل اللّٰه سبحانه، فيستحيل مسارعة العبد إليها، و حينئذ فتجب المسارعة إلى فعل المأمور به. و قوله تعالى: «فَاسْتَبِقُوا الخَيراتِ»؛ فانّ فعل المأمور به من الخيرات؛ فيجب الاستباق إليه. و إنّما يتحقّق المسارعة و الاستباق بأن يفعل بالفور.

وأُجيب بأنّ ذلك محمول على أفضليّة المسارعة والاستباق، لا على وجوبهما، و إلاّ لوجب الفور، فلا يتحقّق المسارعة والاستباق؛ لأنّهما إنّما يتصوّران في الموسّع دون المضيّق، ألا ترىٰ أنّه لا يقال، لمن قيل له «صُمْ غَداً»، فصام: «إنّه سَارَعَ إلَيه وَاسْتَبَقَ». والحاصل: أنّ العرف قاضٍ بأنّ الاتيان بالمأمور به في الوقت الّذي لا يجوز تأخيره عنه لا يسمّىٰ مسارعة و استباقاً؛ فلابدّ من حمل الأمر في الآيتين على النّدب، و إلّا لكان مفاد الصّيغة فيهما منافياً لما تقتضيه المادّة. و ذلك ليس بجائز فتامّل!.

الخامس أنّ كلّ مخبر كالقائل: «زَيدٌ قَائِمٌ» وَ «عمروٌ عَالِمٌ»، و كلّ منشىء كالقائل: «هِيَ طَالِقٌ» و «أنْتَ حرٌّ»، إنّما يقصد الزّمان الحاضر.

فكذلك الآمر، إلحاقاً له بالأعمّ الأغلب.

و جوابه: أمّا أوّلاً فبأنّه قياس فى اللّغة، لأنّك قِست الأمر في إفادته الفور على غيره من الخبر والإنشاء، و بطلانه بخصوصه ظاهر. و أمّا ثانياً فبالفرق بينهما بأنّ الأمر لايمكن توجّهه إلى الحال، إذ الحاصل لا يطلب، بل الاستقبال، إمّا مطلقاً، و إمّا الأقرب إلى الحال الّذي هو عبارة عن الفور، و كلاهما محتمل؛ فلايصار إلى الحمل على الثّاني إلاّ لدليل.

السّادس أنّ النّهي يفيد الفور، فيفيده الأمر؛ لأنّه طلب مثله. و أيضاً الأمر بالشّيء نهي عن أضداده، و هو يقتضى الفور بنحو ما مرّ فى التّكرار آنفاً.

و جوابه: يعلم من الجواب السّابق؛ فلا يحتاج إلى تقريره.

احتجّ السّيّد ـ رحمه اللّه ـ بأنّ الأمر قد يرد فى القرآن و استعمال أهل اللّغة و يراد به الفور، و قد يرد و يراد به التّراخي. و ظاهر استعمال اللّفظة في شيئين يقتضي أنّها حقيقة فيهما و مشتركة بينهما. و أيضاً فانّه يحسن بلا شبهة أن يستفهم المأمور ـ مع فقد العادات و الأمارات ـ: هل أريد منه التّعجيل أو التّأخير؟ والاستفهام لايحسن إلاّ مع الاحتمال في اللّفظ.

والجواب: أنّ الّذي يتبادر من إطلاق الأمر ليس إلاّ طلب الفعل. و أمّا الفور والتّراخي فانّهما يفهمان من لفظه بالقرينة. و يكفي في حسن الاستفهام كونه موضوعاً للمعنى الأعمّ، إذ قد يستفهم عن

أفرادالمتواطي لشيوع التّجوّز به عن أحدها، فيقصد بالاستفهام رفع الاحتمال. و لهذا يحسن فيما نحن فيه أن يجاب بالتّخيير بين الأمرين، حيث يراد المفهوم من حيث هو، من دون أن يكون فيه خروج عن مدلول اللّفظ. و لو كان موضوعاً لكلّ واحد منهما بخصوصه، لكان في إرادة التّخيير بينهما منه خروج عن ظاهر اللّفظ و ارتكاب للتّجوّز، و من المعلوم خلافه.

(۱۲)
فائدة

إذا قلنا: بأنّ الأمر للفور، و لم يأت المكلّف بالمأمور به في أوّل أوقات الإمكان؛ فهل يجب عليه الإتيان به في الثّاني ام لا؟ ذهب إلى كلٍّ فريقٌ.

احتجّوا للأوّل: بأنّ الأمر يقتضى كون المأمور فاعلاً على الإطلاق، و ذلک يوجب استمرار الأمر. و للّثانى: بأنّ قوله: «إفْعَلْ» يجري مجرى قوله: «إفعل في الآن الثّاني من الأمر»، و لو صرّح بذلک، لما وجب الإتيان به فيما بعدُ. هكذا نقل المحقّق والعلاّمة الاحتجاج، و لم يُرجّحا شيئاً.

و بنى العلاّمة الخلاف على أنّ قول القائل: «إفْعَلْ»، هل معناه: إفعل في الوقت الثّاني، فان عصيت ففي الثّالثّ؟، و هكذا. أو معناه: إفعل فى الزّمن الثّانى، من غير بيان حال الزّمن الثّالث و ما بعده؟. فان قلنا

بالأوّل اقتضى الأمر الفعل في جميع الأزمان، و إن قلنا بالثّاني لم يقتضيه، فالمسألة لغويّة. و قد سبقه إلى مثل هذاالكلام بعض العامّة. وهو و إن كان صحيحاً إلاّ أنّه قليل الجدوىٰ، إذالاشكال إنّما هو في مدرك الوجهين الّذين بنى عليهما الحكم، لا فيهما. فكان الواجب أن يبحث عنه.

والتّحقيق في ذلک: أنّ الأدلّة الّتي استدلّوابها على أنّ الأمر للفور ليس مفادُها، على تقدير تسليمها، متّحداً. بل منها ما يدلّ على أنّ الصّيغة بنفسها تقتضيه، و هو أكثرها. و منها مالا يدّل على ذلک، و إنّما يدلّ على وجوب المبادرة إلى امتثال الأمر، و هوالآيات المأمور فيها بالمسارعة و الاستباق.

فمن اعتمد في استدلاله علىالأُولىٰ، ليس له عن القول بسقوط الوجوب حيث يمضي أوّل أوقات الامكان مفرّ، لأنّ إرادة الوقت الأوّل على ذلک التّقدير بعض مدلول صيغة الأمر، فكان بمنزلة أن يقول: «أوْجَبْتُ عَلَيكَ الأمْرَ الفُلَانِيِّ في أوَّلِ أوقَاتِ الإمْكَان» و يصير من قبيل الموقّت. و لاريب في فواته بفوات وقته.

و من اعتمد علىالأخيرة، فله أن يقول بوجوب الإتيان بالفعل فيالثّاني؛ لأنّ الأمر اقتضى باطلاقه وجوب الاتيان بالمأمور به في أيّ وقت كان، و إيجاب المسارعة والاستباق لم يصيّره موقّتاً و إنّما اقتضى وجوب المبادرة، فحيث يعصي المكلّف بمخالفته، يبقى مفادالأمر الأوّل

بحاله. هذا.

والّذى يظهر من مساق كلامهم: إرادة المعنى الأوّل؛ فـينبغي حـينئذٍ القول بسقوط الوجوب.

(١٣)

أصل

الأكثرون على أنّ الأمر بالشّيء مطلقاً يقتضي إيجاب مالا يتمّ اِلّا به شرطاً كان أو سبباً أو غيرهما مع كونه مقدوراً، و فصّل بعضهم فوافـق في السّبب و خالف في غيره، فقال: بـعدم وجـوبه. و اشـتهرت حكـاية هذاالقول عن المرتضىٰ، ـ رحمه‌اللّه ـ و كلامه فى الذّريعة والشّـافي غـير مطابق للحكاية. ولكنّه يوهم ذلک في بادي الرّأي، حيث حكىٰ فـيهما عن بعض العامّة إطلاق القول بأنّ الأمر بالشّيء أمر بما لا يتمّ إلاّ بـه. و قال: «إنّ الصّحيح في ذلک التّفصيلُ بأنّه إن كان الّذي لا يتمّ الشّيء إلّا به سبباً، فالأمر بالمسبّب يجب أن يكون أمراً به. و إن كان غير سبب، و إنّما هو مقدّمة للفعل و شرط فيه، لم يجب أن يعقل من مجرّد الأمر أنّه أمر به».

ثمّ أخذ فى الاحتجاج لما صار إليه، و قال في جمـلته: «إنّ الأمـر ورد في الشّريعة على ضربين: احدهما يقتضي إيجاب الفـعل دون مـقدّماته، كالزّكاة والحجّ، فانّه لايجب علينا أن نكتسب المال، و نُحصّل النّصاب، و نتمكّن من الزّاد والرّاحلة. والضّرب الآخر يجب فيه مقدّمات الفعل كما

يجب هو في نفسه، و هو الصّلاة و ماجرى مجراها بالنّسبة إلى الوضوء. فاذا انقسم الأمر في الشّرع إلى قسمين، فكيف نجعلهما قسماً واحداً»؟،

و فرّق في ذلك بين السّبب و غيره، بأنّه محال أن يوجب علينا المسبّب بشرط اتّفاق وجود السّبب؛ إذ مع وجود السّبب لابدّ من وجود المسبّب، إلّا أن يمنع مانع. ومحال أن يكلّفنا الفعل بشرط وجود الفعل، بخلاف مقدّمات الأفعال. فانّه يجوز أن يكلّفنا الصّلاة بشرط أن يكون قد تكلّفنا الطّهارة، كما في الزّكاة والحجّ. و بنىٰ على هذا في الشّافي نقض استدلال المعتزلة لوجوب نصب الإمام على الرعيّة، بأنّ إقامة الحدود واجبة، و لا يتمّ إلّا به.

و هذا كما تراه، ينادي بالمغايرة للمعنى المعروف في كتب الاصول المشهورة لهذا الأصل. و ما اختاره السّيّد فيه محلّ تامّل، و ليس التعرّض لتحقيق حاله هنا بمهمّ.

فلنعُد إلى البحث في المعنى المعروف، والحجّة لحكم السّبب فيه: أنّه ليس محلَّ خلاف يعرف، بل ادّعىٰ بعضهم فيه الاجماع، و أنّ القدرة غير حاصلة مع المسبّبات فيبعد تعلّق التّكليف بها وحدها. بل قد قيل إنّ الوجوب في الحقيقة لايتعلّق بالمسبّبات، لعدم تعلّق القدرة بها. أمّا بدون الأسباب فلامتناعها، و أمّا معها فلكونها حينئذٍ لازمة لا يمكن تركها. فحيث ما يرد أمر متعلّق ظاهراً بمسبّب فهو بحسب الحقيقة متعلّق

بالسّبب؛ فالواجب حقيقة هوالسّبب، و إن كان فيالظّاهر وسيلة له.

و هذاالكلامُ عندي منظورٌ فيه؛ لأنّ المسبّبات و إن كانت القدرة لاتتعلّق بها ابتداءً، لكنّها تتعلّق بها بتوسّط الأسباب، و هذاالقدر كافٍ في جواز التّكليف بها. ثمّ إنّ انضمام الأسباب إليها فيالتّكليف يرفع ذلك الاستبعاد المدّعیٰ في حال الانفراد.

و من ثمّ حكیٰ بعض الاصوليّين القول بعدم الوجوب فيه أيضاً عن بعض. ولكنّه غير معروف.

و على كلّ حال، فالّذي أراه: أنّ البحث فيالسّبب قليل الجدویٰ، لأنّ تعلّق الأمر بالمسبّب نادر، و أثر الشّك في وجوبه هيّن.

و أمّا غيرالسّبب، فالأقرب عندي فيه قول المفصّل

لنا: أنّه ليس لصيغة الأمر دلالة على إيجابه بواحدة منالثّلاث، و هو ظاهر. ولا يمتنع عندالعقل تصريح الآمر بأنّه غيرواجب، والاعتبار الصّحيح بذلك شاهد. و لوكان الأمر مقتضياً لوجوبه لامتنع التّصريح بنفيه.

احتجّوا: بأنّه لولم يقتض الوجوب في غيرالسّبب أيضاً، للزم إمّا تكليف مالا يطاق أو خروج الواجب عن كونه واجباً. والتّالي بقسميه باطل. بيانالملازمة: أنّه مع انتفاء الوجوب ـ كما هوالمفروض ـ يجوز تركه. و حينئذٍ فان بقي ذلك الواجب واجباً لزم تكليف مالايطاق؛ إذ

حصوله حال عدم ما يتوقّف عليه ممتنع. و إن لم يبق واجباً خرج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً. و بيان بطلان كلّ من قسمي اللّازم ظاهر.

و أيضاً، فانّ العقلاء لايرتابون في ذمّ تارك المقدّمة مطلقاً. و هو دليل الوجوب.

والجواب عن الأوّل، بعد القطع ببقاء الوجوب: أنَّ المقدور كيف يكون ممتنعاً؟ والبحث إنّما هو في المقدور، و تأثير الإيجاب في القدرة غير معقول. والحكم بجواز التّرك هنا عقليّ لا شرعيّ؛ لأنّ الخطاب به عبث، فلا يقع من الحكيم. و إطلاق القول فيه يوهم إرادة المعنى الشّرعيّ فينكر. و جواز تحقّق الحكم العقليّ هنا دون الشّرعيّ يظهر بالتّامّل.

و عن الثّاني: منع كون الذّمّ على ترك المقدّمة، و إنّما هو على ترك الفعل المأمور به، حيث لاينفكّ عن تركها.

(۱۴)

أصل

الحقّ أنّ الأمر بالشّيء على وجه الايجاب لا يقتضي النّهي عن ضدّه الخاصّ لفظاً ولا معنىً.

و أمّا العامّ؛ فقد يُطلق و يراد به أحد الأضداد الوجوديّة لابعينه، و هو راجع إلى الخاصّ، بل هو عنيه في الحقيقة، فلا يقتضي النّهي عنه أيضاً. و قد يطلق و يراد به التّرک. و هذا يدلّ الأمر على النّهي عنه بالتّضمّن.

و قد كثر الخلاف في هذاالأصل، و اضطرب كلامهم في بيان محلّه من المعاني المذكورة للضدّ؛ فمنهم: من جعل النّزاع في الضدّ العامّ بمعناه المشهور ـ أعنى التّرک ـ وسكت عن الخاصّ. و منهم: من أطلق لفظ الضدّ و لم يبيّن المراد منه. و منهم: من قال: إنّ النّزاع إنّما هو فى الضدّ الخاصّ. و أمّا العامّ بمعنى التّرک فلاخلاف فيه، اذ لولم يدلّ الأمر بالشّيء على النّهي عنه، لخرج الواجب عن كونه واجباً.

و عندي في هذا نظر؛ لأنّ النّزاع ليس بمنحصر في إثبات الاقتضاء و نفيه، ليرتفع في الضدّ العامّ باعتبار استلزام نفي الاقتضاء فيه خروج الواجب عن كونه واجباً، بل الخلاف واقع على القول بالاقتضاء في أنّه هل هو عينه أو مستلزمه كما ستسمعه. و هذاالنّزاع ليس ببعيد عن الضدّ العامّ، بل هو إليه أقرب.

ثمّ إنّ محصّل الخلاف هنا: أنّه ذهب قوم إلى أنّ الأمر بالشّيء عين النّهي عن ضدّه في المعنى. و آخرون إلى أنّه يستلزمه، و هم: بين مُطلِق للاستلزام، و مُصرِّح بثبوته لفظاً. و فصّل بعضهم، فنفى الدّلالة لفظاً و أثبت اللّزوم معنى، مع تخصيصه لمحلّ النّزاع بالضّدّ الخاصّ.

لنا على عدم الاقتضاء في الخاصّ لفظاً: أنّه لو دلّ لكانت واحدة من الثّلاث، و كلّها منتفية.

أمّا المطابقة، فلأنّ مفاد الأمر لغةً و عرفاً هوالوجوب، على ما سبق

تحقيقه. و حقيقة الوجوب ليست إلاّ رجحان الفعل مع المنع من التّرك. و ليس هذا معنى النّهي عن الضدّ الخاصّ ضرورة.

و أمّا التضمّن، فلأنّ جزءه هو المنع من التّرک. ولا ريب في مغايرته للأضداد الوجوديّة المعبّر عنها بالخاصّ.

و أمّا الالتزام، فلأنّ شرطها اللّزوم العقليّ أو العرفيّ. و نحن نقطع بأنّ تصوّر معنى صيغة الأمر لايحصل منه الانتقال إلى تصوّر الضدّ الخاصّ، فضلاً عن النّهي عنه.

ولنا على انتفائه معنى: ما سنبيّنه، من ضعف متمسّک مُثبتيه، و عدم قيام دليل صالح سواه عليه.

و لنا على الاقتضاء في العامّ بمعنى التّرك: ما علم من أنّ ماهيّة الوجوب مركّبة من أمرين، أحدهما المنع من التّرك. فصيغة الأمر الدّالّة على الوجوب دالّة على النّهي عن التّرک بالتّضمّن، و ذلک واضح.

احتجّ الذّاهب إلى أنّه عين النّهي عن الضدّ: بأنّه لو لم يكن نفسه، لكان إمّا مثله، أو ضدّه، أو خلافه، واللّازم بأقسامه باطل.

بيان الملازمة: أنّ كلّ متغايرين إمّا أن يكونا متساويين في الصّفات النّفسيّة، أولا، والمراد بالصفات النّفسيّة: مالا يفتقر اتّصاف الذّات بها إلى تعقّل أمر زائد، كالانسانيّة للانسان. و تُقابلها المعنويّة المفتقرة إلى تعقّل أمر زائد، كالحدوث والتّحيّز له ـ فان تساويا فيها؛ فمثلان، كسوادين و

بياضين. و إلاّ، فامّا أن يتنافيا بأنفسهما، بأن يمتنع اجتماعهما في محلّ واحد بالنظر إلى ذاتيهما، أو،لا. فان تنافيا كذلک، فضدّان، كالسّواد والبياض. و إلاّ، فخلافان، كالسّواد و الحلاوة.

و وجه انتفاء اللاّزم بأقسامه: أنّهما لوكانا ضدّين أو مثلين لم يجتمعا في محلّ واحد، و هما مجتمعان؛ ضرورة أنّه يتحقّق في الحركة الأمرُ بها والنّهي عن السّكون الّذي هو ضدّها. و لو كانا خلافين لجاز اجتماع كلّ منهما مع ضدّ الآخر، لأنّ ذلك حكم الخلافين، كاجتماع السّواد ـ و هو خلاف الحلاوة ـ مع الحموضة، فكان يجوز أن يجتمع الأمر بالشّىء مع ضدّ النّهي عن ضدّه، و هوالأمر بضدّه. لكن ذلک محال، إمّا لأنّهما نقيضان، إذ يُعَدُّ «إفعل هذا» و «إفعل ضدّه» أمراً متناقضاً، كما يعدّ «فَعَلَه» و «فَعَلَ ضدّه» خبراً متناقضاً؛ و إمّا لأنّه تكليف بغيرالممكن، و أنّه محال.

والجواب: إن كان المراد بقولهم: «الأمر بالشّىء طلب لترک ضدّه»، على ما هو حاصل المعنى: أنّه طلب لفعل ضدّ ضدّه، الّذي هو نفس الفعل المأمور به، فالنّزاع لفظيّ، لرجوعه إلى تسمية فعل المأمور به تركاً لضدّه، و تسمية طلبه نهياً عنه. و طريق ثبوته النّقلُ لغة، و لم يثبت. ولو ثبت فمحصّله: أنّ الأمر بالشّيء، له عبارة أخرىٰ، كالأُحجيّة، نحو: «أنت وابنُ أختِ خالتک». و مثله لايليق أن يدوّن فی الكتب العلميّة.

و إن كان المراد: أنّه طلبٌ للكفّ عن ضدّه، منعنا ما زعموا: أنّه لازم

للخلافين ـ و هو اجتماع كلّ مع ضدّ الآخر ـ لأنّ الخلافين: قد يكونان متلازمين؛ فيستحيل فيهما ذلک؛ إذ اجتماع أحد المتلازمين مع الشّيء يوجب اجتماع الآخر معه؛ فيلزم اجتماع كلّ مع ضدّه، و هو محال. و قد يكونان ضدّين لأمرٍ واحد، كالنّوم للعلم والقدرة، فاجتماع كلّ مع ضدّ الآخر يستلزم اجتماع الضدّين.

حجّة القائلين بالاستلزام و جهان:

الأوّل أنّ حرمة النّقيض جزء من ماهيّة الوجوب. فاللّفظ الدّالّ على الوجوب يدلّ على حرمة النّقيض بالتّضمّن. واعتذر بعضهم ـ عن أخذ المدّعى الاستلزام، واقتضاء الدّليل التّضمّن ـ بأنّ الكلّ يستلزم الجزء. و هو كما ترىٰ.

واجيب: بأنّهم إن أرادوا بالنّقيض ـ الّذي هو جزء من ماهيّة الوجوب ـ التّرک؛ فليس من محلّ النّزاع في شيء؛ اذ لا خلاف في أنّ الدّالّ على الوجوب دالّ على المنع من التّرک، و إلّا، خرج الواجب عن كونه واجباً. و إن أرادوا أحد الأضداد الوجوديّة، فليس بصحيح، إذ مفهوم الوجوب ليس بزائد على رجحان الفعل مع المنع من التّرک، و أين هو من ذلک؟

و أنت إذا أحطت خُبراً بما حكيناه في بيان محلّ النزاع، علمت أنّ هذا الجواب لايخلو عن نظر؛ لجواز كون الاحتجاج لاثبات كون الاقتضاء

على سبيل الاستلزام في مقابلة من ادّعى أنّه عين النّهي، لاعلى أصل الاقتضاء. و ما ذكر فى الجواب إنّما يتمّ على التّقدير الثّاني.

فالتّحقيق: أن يردّد في الجواب بين الاحتمالين؛ فيتلقّ بالقبول على الأوّل، مع حمل الاستلزام على التّضمّن، و يردّ بما ذكر في هذا الجواب على الثّانى.

الوجه الثّاني أنّ الأمر الايجاب طلب يُذَمُّ تركه اتّفاقاً، و لا ذمّ إلاّ على فعل؛ لأنّه المقدور، و ما هو هٰهنا إلاّ الكفّ عنه أو فعل ضدّه، و كلاهما ضدّ للفعل. والذّمّ بأيّهما كان، يستلزم النّهي عنه، إذ لا ذمّ بما لم يُنْهَ عنه، لأنّه معناه.

والجواب: المنع من أنّه لا ذمّ إلاّ على فعل، بل يذمّ على أنّه لم يفعل. سلّمنا، لكنّا نمنع تعلّق الذّمّ بفعل الضّدّ، بل نقول: هو متعلّق بالكفّ، و لا نزاع لنا في النّهي عنه.

و اعلم: أنّ بعض أهل العصر حاول جعل القول بالاستلزام منحصراً في المعنويّ؛ فقال: التّحقيق أنّ من قال بأنّ الأمر بالشّىء يستلزم النّهي عن ضدّه لايقول بأنّه لازم عقليّ له، بمعنى أنّه لابدّ عندالأمر من تعقّله و تصوّره. بل المراد باللّزوم: العقليّ مقابل الشّرعيّ، يعنى: أنّ العقل يحكم بذلک اللّزوم، لا الشّرع. قال: «والحاصل: أنّه إذا أمرالآمر بفعل، فبصدور ذلک الأمر منه يلزم أن يحرم ضدّه، والقاضي بذلک هوالعقل.

فالنّهي عن الضّدّ لازم له بهذا المعنى. و هذا النّهي ليس خطاباً أصليّاً حتّى يلزم تعقّله، بل إنّما هو خطاب تبعيّ، كالأمر بمقدّمة الواجب اللّازم من الأمر بالواجب؛ إذ لا يلزم أن يتصوّره الآمر».

هذا كلامه. و أنت إذا تأمّلت كلام القوم رأيت أنّ هذا التّوجيه إنّما يتمشّىٰ في قليل من العبارات الّتى أطلق فيها الاستلزام. و أمّا الأكثرون فكلامهم صريح في إرادة اللّزوم باعتبار الدّلالة اللّفظيّة. فحكمه على الكلّ بإرادة المعنى الذي ذكره تعسّف بحت، بل فرية بيّنة.

واحتجّ المفصّلون على انتفاء الاقتضاء لفظاً، بمثل ما ذكرناه في برهان ما اخترناه، و على ثبوته معنىً بوجهين.

أحدهما أنّ فعل الواجب الّذى هو المأمور به لا يتمّ إلّا بترک ضدّه، و ما لا يتمّ الواجب إلّا به فهو واجب، و حينئذٍ فيجب ترک فعل الضدّ الخاصّ. و هو معنى النّهي عنه.

و جوابه يعلم ممّا سبق آنفاً؛ فإنّا نمنع وجوب مالا يتمّ الواجب إلّا به مطلقاً، بل يختصّ ذلک بالسّبب، و قد تقدّم.

والثّانى أنّ فعل الضّدّ الخاصّ مستلزم لترک المأمور به، و هو محرّم قطعاً؛ فيحرم الضّدّ أيضاً؛ لأنّ مستلزم المحرّم محرّم.

والجواب: أنّكم إن أردتم بالاستلزام: الاقتضاء والعلّيّة، منعنا المقدّمة الأولىٰ، و إن أردتم به مجرّد عدم الانفكاک في الوجود الخارجيّ على سبيل

التّجوّز، منعنا الأخيرة.

و تنقيح المبحث: أنّ الملزوم إذا كان علّة للّلازم لم يبعد كون تحريم اللّازم مقتضياً لتحريم الملزوم، بنحو ما ذكر في توجيه اقتضاء إيجاب المسبّب إيجاب السّبب، فانّ العقل يستبعد تحريم المعلول من دون تحريم العلّة. و كذا إذا كانا معلولين لعلّة واحدة؛ فانّ انتفاء التّحريم في أحد المعلولين يستدعي انتفاءَه في العلّة، فيختصّ المعلول الآخر الّذی هوالمحرّم بالتّحريم من دون علّته. و أمّا إذا انتفت العلّيّة بينهما والاشتراک في العلّة، فلا وجه حينئذٍ لاقتضاء تحريم اللّازم تحريم الملزوم؛ إذ لاينكر العقل تحريم أحد أمرين متلازمين اتّفاقاً، مع عدم تحريم الآخر.

و قُصارىٰ ما يُتخيّل: أنّ تضادّ الأحكام بأسرها يمنع من اجتماع حكمين منها في أمرين متلازمين.

و يدفعه: أنّ المستحيل إنّما هو اجتماع الضّدّين في موضوع واحد. على أنّ ذلک لو أثّر، لثبت قول الكعبيّ بانتفاءالمباح، لما هو مقرّر من أنّ ترک الحرام لابدّ من أن يتحقّق في ضمن فعل من الأفعال، و لاريب في وجوب ذلک التّرک، فلا يجوز أن يكون الفعل المتحقّق في ضمنه مُباحاً؛ لأنّه لازم للتّرک و يمتنع اختلاف المتلازمين في الحكم.

و بشاعة هذاالقول غير خفيّة. و لهم في ردّه وجوه في بعضها تكلّف، حيث ضايقهم القول بوجوب مالا يتمّ الواجب إلّا به مطلقاً؛ لظنّهم أنّ

التّرک الواجب لايتمّ إلاّ في ضمن فعل من الأفعال؛ فيكون واجباً تخييريّاً.

والتّحقيق في ردّه: أنّه مع وجود الصّارف عن الحرام، لايحتاج التّرک إلى شيء من الأفعال. و إنّما هي من لوازم الوجود، حيث نقول بعدم بقاء الاكوان و احتياج الباقي إلى المؤثّر. و إن قلنا بالبقاء والاستغناء، جاز خلوّ المكلّف من كلّ فعل؛ فلايكون هناک إلّا التّرک.

و أمّا مع انتفاء الصّارف و توقّف الامتثال على فعل منها ـ للعلم بأنّه لايتحقّق التّرک و لايحصل إلّا مع فعله ـ فمن يقول بوجوب مالايتمّ الواجب إلّا به مطلقاً، يلتزم بالوجوب في هذاالفرض، ولا ضير فيه، كما أشار إليه بعضهم. و من لا يقول به فهو في سعة من هذا و غيره.

إذا تمهّد هذا فاعلم: أنّه إن كان المرادُ باستلزام الضّدّ الخاصّ لترک المأمور به، أنّه لاينفکّ عنه، و ليس بينهما عليّة و لامشاركة في علّة، فقد عرفتَ: أنّ القول بتحريم الملزوم حينئذٍ لتحريم اللّازم، لا وجه له. و إن كان المرادُ أنّه علّة فيه و مقتضٍ له، فهو ممنوع، لما هو بيّن، من أنّ العلّة في التّرک المذكور إنّما هي وجود الصّارف عن فعل المأمور به وعدم الدّاعي إليه، و ذلک مستمرّ مع فعل الأضداد الخاصّة؛ فلا يُتصوّر صدورها ممّن جمع شرائط التّكليف مع انتفاء الصّارف، إلاّ على سبيل الإلجاء، والتّكليف معه ساقط.

و هكذا القول بتقدير أن يُرادَ بالاستلزام اشتراكُهما في العلّة، فانّه ممنوع أيضاً؛ لظهور أنّ الصّارف الّذى هوالعلّة فىالتّرک ليس علّة لفعل الضدّ. نعم هو مع إرادة الضدّ من جملة ما يتوقّف عليه فعل الضدّ؛ فاذا كان واجباً كانا ممّا لايتمّ الواجب إلّا به.

و إذ قد أثبتنا سابقاً عدم وجوب غيرالسّبب من مقدّمة الواجب، فلا حكم فيهما بواسطة ما هما مقدّمة له، لكنّ الصّارف باعتبار اقتضائه ترکالمأمور به، يكون منهيّاً عنه، كما قد عرفت. فاذا أتى بهالمكلّف عوقب عليه من تلک الجهة. و ذلک لاينافي التّوصّل به إلى الواجب، فيحصل، و يصحّ الإتيان بالواجب الّذي هو أحدالأضداد الخاصّة. و يكون النّهيُ متعلّقاً بتلک المقدّمة و معلولها، لا بالضّدّ المصاحب للمعلول.

و حيث رجع البحث هٰهنا إلى البناء على وجوب مالا يتمّ الواجب إلّا به وعدمه، فلو رام الخصم التّعلّق بما نبّهنا عليه، بعد تقريبه بنوع من التّوجيه، كأن يقول: «لولم يكن الضّدُّ منهيّاً عنه، لصحّ فعله و إن كان واجباً موسّعاً. لكنّه لايصحّ فيالواجب الموسّع؛ لأنّ فعلالضّدّ يتوقّف على وجودالصّارف عنالفعل المأمور به، و هو محرّم قطعاً. فلو صحّ مع ذلک فعل الواجب الموسّع، لكان هذا الصّارف واجباً باعتبار كونه ممّا لايتمّ الواجب إلّا به. فيلزم اجتماع الوجوب والتّحريم فى أمر واحد شخصيّ، ولاريب فى بطلانه» لدفعناه، بأنّ صحّة البناء على وجوب

مالا يتمّ الواجب إلّا به، تقتضي تماميّة الوجه الأوّل من الحجّة، فلا يحتاج إلى هذا الوجه الطّويل.

على أنّ الّذي يقتضيه التّدبّر، في وجوب مالا يتمّ الواجب إلاّ به مطلقاً، على القول به، أنّه ليس على حدّ غيره من الواجبات. و إلاّ لكان اللّازمُ ـ في نحو ما إذا وجب الحجُّ على النّائي فقطع المسافةَ أو بعضَها على وجه منهيّ عنه ـ أن لا يحصل الامتثالُ حينئذٍ؛ فيجب عليه إعادة السّعي بوجه سائغ، لعدم صلاحية الفعل المنهيّ عنه للامتثال، كما سيأتي بيانه. و هم لا يقولون بوجوب الاعادة قطعاً؛ فعلم أنّ الوجوب فيها إنّما هو للتّوصّل بها إلى الواجب. ولاريب أنّه بعدالإتيان بالفعل المنهيّ عنه يحصل التّوصّل؛ فيسقط الوجوب، لانتفاء غايته.

إذا عرفت ذلک، فنقول: الواجب الموسّع كالصّلاة مثلاً يتوقّف حصوله ـ بحيث يتحقّق به الامتثال ـ على إرادته و كراهة ضدّه؛ فإذا قلنا بوجوب ما يتوقّف عليه الواجب كانت تلك الارادة و هاتيک الكراهة واجبتين، فلا يجوز تعلّق الكراهة بالضدّ الواجب؛ لأنّ كراهته محرّمة، فيجتمع حينئذٍ الوجوب والتّحريم في شيء واحد شخصيّ. و هو باطل، كما سيجيء.

لكن قد عرفت: أنّ الوجوب في مثله إنّما هو للتّوصّل إلى مالا يتمّ الواجب إلّا به. فاذا فرض أنّ المكلّف عصىٰ و كره ضدّاً واجباً، حصل له

التّوصّل إلى المطلوب؛ فيسقط ذلک الوجوب؛ لفوات الغرض منه، كما علم من مثال الحجّ.

و من هنا يتّجه أن يقال بعدم اقتضاء الأمر للنّهي عن الضّدّ الخاصّ، و إنَ قلنا بوجوب مالايتمّ الواجب إلاّ به؛ إذكون وجوبه للتّوصّل يقتضي اختصاصه بحالة إمكانه، ولا ريب أنّه، مع وجودالصّارف عن الفعل الواجب و عدمالدّاعي، لايمكن التّوصّل؛ فلا معنىً لوجوب المقدّمة حينئذٍ. و قد علمت أنّ وجود الصّارف و عدمالدّاعي مستمرّان معالأضداد الخاصّة.

و أيضاً: فحجّة القول بوجوب المقدّمة ـ على تقدير تسليمها ـ إنّما ينهض دليلاً علىالوجوب فی حال كون المكلّف مريداً للفعل المتوقّف عليها، كما لايخفىٰ على من أعطاها حقّ النّظر. و حينئذٍ فاللّازم عدم وجوب ترک الضّدّ الخاصّ في حال عدم إرادة الفعل المتوقّف عليه من حيث كونه مقدّمة له؛ فلا يتمّ الاستناد فیالحكم بالاقتضاء إليه. و عليک بإمعان النّظر في هذه المباحث؛ فانّي لا أعلم أحداً حام حولها.

(۱۵)

أصل

المشهور بين أصحابنا أنّ الأمر بالشّيئين أوالأشياء على وجه التّخيير يقتضي إيجاب الجميع، لكن تخييراً، بمعنى أنّه لايجب الجميع، و لا يجوز

الاخلال بالجميع، و أيّها فَعَلَ كان واجباً بالأصالة. و هو اختيار جمهور المعتزلة.

و قالت الأشاعرة: الواجب واحد لا بعينه، و يتعيّن بفعل المكلّف.

قال العلّامة ـ رَحِمَهُ اللّٰه ـ و نعم ما قال: «الظّاهر أنّه لا خلاف بين القولين في المعنى، لأنّ المراد بوجوب الكلّ على البدل أنّه لايجوز للمكلّف الإخلال بها أجمع، ولا يلزمه الجمع بينها، و له الخيار في تعيين أيّها شاء. والقائلون بوجوب واحد لا بعينه عَنَوا به هذا، فلا خلاف معنويّ بينهم. نعم هاهنا مذهب تَبَرّأ كلٌّ واحدٍ من المعتزلة والأشاعرة منه و نسبه كلٌّ منهم إلى صاحبه و اتّفقا على فساده، و هو: أنّ الواجب واحد معيّن عنداللّه تعالى غير معيّن عندنا، إلّا انّ اللّه تعالى يعلم أنّ ما يختاره المكلّف هو ذلك المعيّن عنده تعالى.

ثمّ إنّه أطال الكلام في البحث عن هذاالقول. و حيث كان بهذه المثابة فلا فائدة لنا مهمّة في إطالة القول في توجيهه و ردّه. و لقد أحسن المحقّق ـ رحمة اللّه ـ حيث قال بعد نقل الخلاف في هذا المسألة: «و ليست المسألة كثيرة الفائدة».

(١۶)

أصل

الأمرُ بالفعل في وقت يفضل عنه جائز عقلاً، واقع على الأصحّ. و يعبّر عنه

بالواجب الموسّع، كصلاة الظّهر مثلاً. و به قال أكثر الأصحاب، كالمرتضىٰ، والشّيخ، والمحقّق، والعلاّمة، و جمهورالمحقّقين من العامّة.

و أنكر ذلك قوم؛ لظنّهم أنّه يؤدّي إلى جواز ترك الواجب. ثمّ إنّهم افترقوا على ثلاثة مذاهب:

أحدها، أنّ الوجوب، فيما ورد من الأوامر الّتي ظاهرها ذلك، مختصّ بأوّل الوقت. و هوالظّاهر من كلام المفيد ـ رحمه اللّه ـ على ما ذكره العلاّمة.

و ثانيها، أنّه مختصّ بآخر الوقت، ولكن لو فعل في أوّله كان جارياً مجرى تقديم الزّكاة؛ فيكون نفلاً يسقط به الفرض.

و ثالثها، أنّه مختصّ بالآخر، و إذا فعل فيالأوّل وقع مراعىٰ، فان بقي المكلّف على صفات التّكليف تبيّن أنّ ما أتى به كان واجباً، و إن خرج عن صفات التّكليف كان نفلاً. و هذان القولان لم يذهب إليهما أحد من طائفتنا، و إنّما هما لبعض العامّة.

والحقّ تساوي جميع أجزاء الوقت فيالوجوب، بمعنى أنّ للمكلّف الإتيان به في أوّل الوقت، ووسطه، و آخره، و في أيّ جزء اتّفق إيقاعه كان واجباً بالأصالة، من غير فرق بين بقائه على صفة التّكليف، و عدمه. ففي الحقيقة يكون راجعاً إلى الواجب المخيّر.

و هل يجب البدل؟ وهوالعزم على أداء الفعل في ثاني الحال، إذا أخّره

عن أوّل الوقت و وسطه. قال السّيّد المرتضىٰ: نعم. و اختاره الشّيخ ـ رحمه‌الله ـ على ما حكاه المحقّق عنه، و تبعهما السّيّد أبوالمكارم ابن زهرة، والقاضي سعدالدّين بن البرّاج، و جماعة من المعتزلة. والأكثرون على عدم الوجوب، و منهم المحقّق والعلاّمة ـ رحمهما‌الله ـ و هوالأقرب.

فيحصل ممّا اخترناه في‌المقام دعويان.

لنا على الأُولىٰ منهما: أنّ الوجوب مستفاد من‌الأمر، و هو مقيّد بجميع الوقت. لأنّ الكلام فيما هو كذلک. و ليس المراد تطبيق أجزاءالفعل على أجزاءالوقت، بأن يكون الجزء الأوّل من‌الفعل منطبقاً على‌الجزء الأوّل من‌الوقت، والأخير على‌الأخير؛ فانّ ذلک باطل إجماعاً. و لا تكراره في أجزائه، بأن يأتي بالفعل في كلّ جزء يسعه من أجزاء الوقت. وليس في‌الأمر تعرّض لتخصيصه بأوّل الوقت أو آخره و لا بجزء من أجزائه المعيّنة قطعاً، بل ظاهره ينفي التّخصيص ضرورة دلالته على تساوي نسبة الفعل إلى أجزاء الوقت. فيكون القول بالتّخصيص بالأوّل أوالآخر تحكّماً باطلاً. و تعيّن القول بوجوبه على التّخيير في أجزاء الوقت. ففي أيّ جزء أدّاه فقد أدّاه في وقته.

و أيضاً: لوكان الوجوبُ مختصّاً بجزء معيّن، فان كان آخرالوقت، كان المصلّي للظّهر مثلاً في‌غيره مقدّماً لصلاته على‌الوقت؛ فلا تصحّ، كما لو صلاّها قبل‌الزّوال. و إن كان أوّله، كان المصلّي في غيره قاضياً، فيكون

بتأخيره له عن وقته عاصياً، كما لو أخّر إلى وقت العصر، و هما خلاف الاجماع.

و لنا على الثّانية: أنّ الأمر ورد بالفعل، و ليس فيه تعرّض للتّخيير بينه و بين العزم، بل ظاهره ينفي التّخيير، ضرورة كونه دالاًّ على وجوب الفعل بعينه. ولم يقم على وجوب العزم دليل غيره؛ فيكون القول به أيضاً تحكّماً، كتخصيص الوجوب بجزء معيّن.

احتجّوا لوجوب العزم: بأنّه لوجاز ترک الفعل في أوّل الوقت أو وسطه، من غير بدل، لم ينفصل عن المندوب؛ فلابدّ من إيجاب البَدَل ليحصل التّميز بينهما. و حيث يجب، فليس هو غير العزم، للإجماع على عدم بدليّة غيره. و بأنّه ثبت في الفعل و العزم حكم خصال الكفّارة، و هو أنّه لو أتى بأحدهما أجزأ، ولو أخلّ بهما عصیٰ، و ذلک معنى وجوب أحدهما؛ فيثبت.

والجواب عن الأوّل: أنّ الانفصال عن المندوب ظاهر ممّا مرّ، فإنّ أجزاء الوقت في الواجب الموسّع باعتبار تعلّق الأمر بكلّ واحد منها على سبيل التّخيير تجري مجرى الواجب المخيّر. ففي أيّ جزء اتّفق إيقاع الفعل فهو قائم مقام إيقاعه في الأجزاء البواقي. فكما أنّ حصول الامتثال في المخيّر بفعل واحدة من الخصال لايُخرِجُ ما عداها عن وصف الوجوب التّخييرىّ، كذلک إيقاع الفعل في الجزء الأوسط أوالأخير من الوقت

في الموسّع لا يُخرج إيقاعه في الأوّل منه مثلاً عن وصف الوجوب الموسّع، و ذلک ظاهر. بخلاف المندوب، فانّه لا يقوم مقامه حيث يترک شيء. و هذا كافٍ في الانفصال.

و عن الثّاني: أنّا نقطع بأنّ الفاعل للصّلاة مثلاً ممتثل باعتبار كونها صلاة بخصوصها، لا لكونها أحد الأمرين الواجبين تخييراً، أعني: الفعل والعزم؛ فلو كان ثَمّة تخيير بينهما، لكان الامتثال بها من حيث انّها أحدهما، على ما هو مقرّر في الواجب التّخييرىّ. و أيضاً، فالإثم الحاصل على الإخلال بالعزم ـ على تقدير تسليمه ـ ليس لكون المكلّف مخيّراً بينه و بين الصّلاة، حتّى يكونا كخصال الكفّارة، بل لأنّ العزم على فعل كلّ واجب ـ إجمالاً، حيث يكون الالتفات إليه بطريق الاجمال، و تفصيلاً عند كونه متذكّراً له بخصوصه ـ حكم من أحكام الايمان يثبت مع ثبوت الايمان، سواء دخل وقت الواجب أولم يدخل. فهو واجب مستمرّ عند الالتفات إلى الواجبات إجمالاً أو تفصيلاً. فليس وجوبه على سبيل التخيير بينه و بين الصّلاة.

واعلم: أنّ بعض الأصحاب توقّف في وجوب العزم، على الوجه الذي ذكر. وله وجه، و إن كان الحكم به متكرّراً في كلامهم. و ربّما استدلّ له بتحريم العزم على ترک الواجب، لكونه عزماً على الحرام، فيجبُ العزم على الفعل، لعدم انفكاک المكلّف من هذين العزمين، حيث لا يكون

غافلاً، و مع الغفلة لايكون مكلّفاً. و هو كما ترىٰ.

حجّة من خصّ الوجوب بأوّل الوقت: أنّ الفضلة في الوقت ممتنعة؛ لأدائها إلى جواز ترک الواجب؛ فيخرج عن كونه واجباً. و حينئذٍ فاللّازم صرف الأمر إلى جزء معيّن من الوقت، فإمّا الأوّل أو الأخير، لانتفاء القول بالواسطة. ولو كان هو الأخير، لما خرج عن العهدة بأدائه في الأوّل. و هو باطل إجماعاً، فتعيّن أن يكون هو الأوّل.

والجواب: أمّا عن امتناع الفضلة في الوقت، فقد اتّضح ممّا حقّقناه آنفاً، فلا نطيل باعادته. و أمّا عن تخصيص الوجوب بالأوّل، فبأنّه لو تمّ لما جاز تأخيره عنه، و هو باطل أيضاً، كما تقدّمت الاشارة إليه.

واحتجّ من علّق الوجوب بآخر الوقت: بأنّه لوكان واجباً في الأوّل لعصىٰ بتأخيره؛ لأنّه ترک للواجب، و هو الفعل في الاوّل، لكنّ التالي باطل بالاجماع، فكذا المقدّم.

و جوابه: منع الملازمة، والسّند ظاهر ممّا تقدّم؛ فانّ اللّزوم المدّعىٰ إنّما يتمّ لوكان الفعل في الأوّل واجباً على التّعيين. وليس كذلک، بل وجوبه على سبيل التّخيير. و ذلک أنّ اللّٰه تعالى أوجب عليه إيقاع الفعل في ذلک الوقت، و منعه من إخلائه عنه، و سوّغ له الإتيان به في أيّ جزء شاء منه. فان اختار المكلّف إيقاعه في أوّله أو وسطه أو آخره، فقد فعل الواجب.

و كما أنّ جميع الخصال في الواجب المخيّر يتّصف بالوجوب، على معنىٰ أنّه لايجوز الإخلال بالجميع و لا يجب الإتيان بالجميع، بل للمكلّف اختيار ما شاء منها، فكذا هنا لايجب عليه إيقاع الفعل في الجميع، ولايجوز له إخلاءُ الجميع عنه. والتّعيين مفوّض إليه مادام الوقت متّسعاً؛ فإذا تضيّق تعيّن عليه الفعل.

و ينبغي أن يعلم: أنّ بين التّخيير في الموضعين فرقاً، من حيث أنّ متعلّقه في الخصال الجزئيّات المتخالفة الحقائق، و فيما نحن فيه الجزئيّات المتّفقة الحقيقة؛ فانّ الصّلاة المؤدّاة مثلاً في جزء من أجزاء الوقت مثل المؤدّاة في كلّ جزء من الأجزاء الباقية، والمكلّف مخيّر بين هذه الأشخاص المتخالفة بتشخّصاتها، المتماثلة بالحقيقة. و قيل: بل الفرق أنّ التّخيير هُناك بين جزئيّات الفعل و ههنا في أجزاء الوقت. والامرُ سهلٌ.

(١٧)

أصل

الحقّ أنّ تعليق الأمر بل مطلق الحكم على شرط، يدلّ على انتفائه عند انتفاء الشّرط. و هو مختار المحقّقين، و منهم الفاضلان.

و ذهب السيّد المرتضى إلى أنّه لا يدلّ إلاّ بدليل منفصل. و تَبِعَه ابن زُهرة. و هو قول جماعة من العامّة.

لنا: أنّ قول القائل: «أَعْطِ زَيداً دِرْهَماً إنْ أَكْرَمَكَ»، يجري في العرف

مجرى قولنا: «الشّرط فى إعطائه إكرامُك». والمتبادر من هذا انتفاء الإعطاء عند انتفاء الإكرام قطعاً، بحيث لايكاد ينكر عند مراجعة الوجدان؛ فيكون الأوّل أيضاً هكذا. و إذا ثبت الدّلالة على هذاالمعنىٰ عرفاً، ضممنا إلى ذلك مقدّمة أُخرىٰ، سبق التّنبيه عليها، و هي أصالة عدمالنّقل، فيكون كذلك لغة.

احتجّ السيّد ـ رحمه‌الله ـ بأنّ الشّرط هو تعليق الحكم به، و ليس يمتنع أن يخلفه و ينوب منابه شرط آخر يجري مجراه، ولا يخرج عن أن يكون شرطاً ألا ترىٰ أنّ قوله تعالى: «وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجٰالِكُمْ» يمنع من قبول الشّاهد الواحد حتّىٰ ينضمّ إليه آخر؟ فانضمام الثّانى إلى الأوّل شرط في القبول. ثمّ نعلم أنّ ضمّ امراتَينِ إلى الشّاهد الأوّل يقومُ مقامالثّاني. ثمّ نعلم بدليل آخر، أنّ ضمّ اليمين إلى الواحد يقوم مقامه أيضاً. فنيابة بعض الشّروط عن بعض أكثر من أن تُحصىٰ.

واحتجّ موافقوه ـ مع ذلك ـ: بأنّه لوكان انتفاءُ الشّرط مقتضياً لانتفاءِ ما علّق عليه، لكان قوله تعالى: «وَلاٰ تُكرِهُوا فَتَيٰاتِكُمْ عَلَى البَغٰاء إن أَرَدْنَ تَحَصُّناً» دالاًّ على عدم تحريم الإكراه، حيث لايُرِدْن التحصّنَ، و ليس كذلك، بل هو حرام مطلقاً.

والجواب عنالأوّل: أنّه، إذا علم وجود ما يقوم مقامه، كما فيالمثال الّذي ذكره، لم يكن ذلك الشّرط وحده شرطاً. بل الشّرط حينئذٍ

أحدهما؛ فيتوقّف انتفاءُ المشروط على انتفائهما معاً؛ لأنّ مفهوم أحدهما لايعدم إلاّ بعدمهما. و إن لم يُعلَم لَـهُ بَـدَلٌ، كـما هـو مـفروض المـبحث، كان الحكم مختصّاً به، و لزم من عدمه عدم المشروط، للدّليل الّذى ذكرناه.

و عن الثّاني بوجوه: أحدها، أنّ ظاهر الآية يقتضي عدم تحريم الإكراه إذالم يُرِدْنَ التّحصُّنَ، لكن لايلزم من عدم الحرمة ثبوت الإباحة؛ إذ انتفاءُ الحرمة قد يكون بَطرَيان الحلّ، و قد يكون لامتناع وجود متعلّقها عقلاً، لأنّ السّالبة تصدق بـانتفاء المحـمول تـارة و بـعدم المـوضوع أُخـرىٰ. والموضوع هنا منتفٍ، لأنّهُنّ إذا لم يُرِدْنَ التّحصُّنَ فقد أَردنَ البغاء و مع إرادتهنّ البغاء يمتنع إكراههُنّ عليه؛ فانّ الإكراه هو حمل الغير عـلى مـا يكرهه. فحيث لايكون كارهاً يمتنع تحقّق الإكراه. فلا يتعلّق به الحرمة.

و ثانيها، أنّ التّعليق بالشّرط إنّما يقتضي انتفاء الحكم عند انتفائه، إذا لم يظهر للشّرط فائدة أُخرىٰ. و يجوز أن يكون فائدتُه في الآيـة، المـبالغة في النّهي عن الإكراه، يعنى أنّهنّ إذا أردن العفّة، فالمولىٰ أحقُّ بإرادتها. أو أنّ الآية نزلت فيمن يُرِدنَ التّحصُّنَ وَ يُكرهِهنّ الموالي على الزّنا.

و ثالثها، أنّا سلّمنا أنّ الآية تدلّ على انـتفاء حـرمة الإكـراه بحسب الظّاهر نظراً إلى الشّرط، لكنّ الاجمـاع القـاطع عـارضه. ولا ريبَ أنّ الظاهر يُدفَعُ بالقاطع.

(١٨)

أصل

واختلفوا في اقتضاء التّعليق على الصّفة نفي الحكم عند انتفائها. فأثبته قوم، و هو الظّاهر من كلام الشّيخ. و جنح إليه الشّهيد في الذّكرىٰ. و نفاه السّيّد، والمحقّق، والعلاّمة، و كثير من النّاس، و هو الأقرب.

لنا: أنّه لو دلّ، لكانت باحدى الثلاث. و هـي بأسرهـا مـنتفية. أمّـا الملازمة فبيّنة. وأمّا انتفاء اللّازم فظاهرٌ بالنّسبة إلى المطابقة والتّضمّن، إذ نفي الحكم عن غير محلّ الوصف ليس عين إثباته فيه ولا جزءه؛ و لأنّـه لوكان كذلك، لكانت الدّلالة بالمنطوق لا بـالمفهوم، والخـصم مـعترف بـفساده. و أمّـا بـالنّسبة إلى الالتزام، فـلأنّه لا مـلازمة في الذّهـن ولا في العرف، بين ثبوت الحكم عند صفة، كوجوب الزّكاة في السّائمة مثلاً، و انتفائه عند أُخرى، كعدم وجوبها في المعلوفة.

احتجوّا: بأنّه، لو ثبت الحكم مع انتفاء الصّـفة؛ لعـرى تـعليقُه عـليها عن الفائدة، و جرىٰ مجرىٰ قولك: «الانسانُ الأبيضُ لا يـعلمُ الغـيوبَ، والأسودُ إذا نام لا يَبْصُر».

والجواب: المنع من الملازمة؛ فانّ الفائدة غير منحصرة فيما ذكرتموه، بل

هي كثيرة:

منها شدّة الإهتمام ببيان حكم محلّ الوصف، إمّا لاحتياج السّامع إلى بيانه، كأن يكون مالكاً للسّائمة مثلاً دون غيرها، أو لدفع توهّم عدم تناول الحكم له، كما في قوله تعالى: «وَلَاتَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ»؛ فانّه لولا التّصريح بالخشية لأمكن أن يتوهّم جواز القتل معها؛ فدلّ بذكرها على ثبوت التّحريم عندها أيضاً.

و منها أن تكون المصلحة مقتضية لإعلامه حكمَ الصفة بالنّصّ و ما عداها بالبحث والفحص.

و منها وقوع السّؤال عن محلّ الوصف دون غيره، فيُجاب على طبقه، أو تقدّم بيان حكم الغير لنحو هذا من قبل.

واعترض: بأنّ الخصم إنّما يقول باقتضاء التّخصيص بالوصف نفي الحكم عن غير محلّه، إذا لم يظهر للتّخصيص فائدة سواه؛ فحيث يتحقّق ما ذكرتموه من الفوائد، لايبقى من محلّ النّزاع في شيء.

و جوابه: أنّ المدّعىٰ عدم وجدان صورة لاتحتمل فائدة من تلك الفوائد، و ذلک كافٍ فى الاستغناء عن اقتضاء النّفي الذّي صِرتم إليه، صَوناً لكلام البلغاء عن التّخصيص لا لفائدة؛ إذ مع احتمال فائدة منها يحصل الصّون و يتأدّىٰ مالا بدّ في الحكمة منه؛ فيحتاج إثبات ما سواه إلىٰ دليل. و أمّا تمثيلهم في الحجّة بالأبيض والأسود، فلا نُسلّم أنّ المقتضي

لاستهجانه هو عدم انتفاء الحكم فيه عند عدم الوصف، و إنّما هو كـونه بياناً للواضحات.

(١٩)

أصل

والأصحّ أنّ التّقييد بالغاية يدلّ على مخالفة ما بـعدها لمـا قـبلها، وفـاقاً لأكـثرالمحـقّقين. و خـالف في ذلک السّـيّد ـ رضي اللّـه عـنه ـ فـقال: «تعليق الحكم بغاية، إنّما يدلّ على ثبوته إلى تلک الغاية، و ما بعدها يعلم انتفائه أو إثباته بدليل». و وافقه على هذا بعض العامّة.

لنا: أنّ قول القائل: «صُومُوا إلى اللَّيلِ»، معناه: آخر وجوب الصّـوم مجيئ اللّيل. فلو فرض ثبوت الوجوب بعد مجيئه، لم يكن اللّيل آخراً، و هو خلاف المنطوق.

واحتجّ السّيّد – رضى اللّه عنه ـ بنحو ما سبق فى الاحتجاج على نفي دلالة التّخصيص بالوصف، حتّى أنّه قال: «من فرّق بين تـعليق الحكـم بصفة و تعليقه بغاية، ليس معه إلاّ الدّعوى. و هو كالمناقِض؛ لفرقه بـين أمرين لا فرق بينهما؛ فان قال: فأيّ معنى لقوله تعالى: «ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ» إذا كان ما بعداللّيل يجوز أن يكون فيه صوم؟ قلنا: و أيّ مـعنى لقوله عليه السّلام: «في سَائِمَةِ الغَنَمِ زَكَاة» والمعلوفة مثلها.

فان قيل: لايمتنع أن تكون المصلحة في أن يعلم ثبوت الزّكاة في السّائمة

بهذا النّصّ، و يعلم ثبوتها في المعلوفة بدليل آخر.

قلنا: لايمتنع فيما عُلّق بغاية، حرفاً بحرف.»

والجواب: المنع من مساواته للتّعليق بالصّفة؛ فانّ اللّزوم هنا ظاهر؛ إذ لا ينفكّ تصوّر الصّوم المقيّد بكون آخره اللّيل، مثلاً، عن عدمه في اللّيل، بخلافه هناك، كما علمت. و مبالغة السّيّد ـ رَحِمَهُ اللّٰه ـ في التّسوية بينهما لاوجه لها.

والتّحقيق ما ذكره بعض الأفاضل، من أنّه اقوىٰ دلالة من التّعليق بالشّرط. و لهذا قال بدلالته كلّ من قال بدلالة الشّرط و بعض من لم يقل بها.

(٢٠)

أصل

قال أكثر مخالفينا: إنّ الأمر بالفعل المشروط جائز، و إن علم الآمر انتفاء شرطه. و ربّما تعدّىٰ بعض متأخّريهم، فأجازه، و إن علم المأمور أيضاً، مع نقل كثير منهم الاتّفاق على منعه.

و شرط أصحابنا في جوازه مع انتفاء الشّرط، كون الآمر جاهلاً بالانتفاء، كأن يأمر السّيّد عبده بالفعل في غد، مثلاً، و يتّفق موته قبله. فانّ الأمر هنا جائز؛ باعتبار عدم العلم بانتفاء الشّرط، و يكون مشروطاً ببقاء العبد إلى الوقت المعيّن. و أمّا مع علم الآمر، كأمر اللّٰه تعالى زيداً

بصوم غد، و هو يعلم موته فيه، فليس بجائز، و هوالحقّ. لكن لايعجبنی التّرجمة عن‌البحث بما ترىٰ، و إن تكثّر إيرادها في كتب‌القوم، و سيظهر لک سرّ ما قلته و إنّما لم أعدل عنها ابتداءً قصداً إلىٰ مطابقة دليل الخصم لما عنون به‌الدّعوى، حيث جعله على‌الوجه الّذى حكيناه.

و لقد أجاد علم‌الهدىٰ، حيث تنحّىٰ عن هذاالمسلک، و أحسن التّأدية عن أصل المطلب!. فقال: «وفى‌الفقهاء والمتكلّمين من يجوّز أن يأمرالله تعالىٰ بشرط أن لايمنع المكلّف من‌الفعل، أو بشرط أن يقدّره. و يزعمون: أنّه يكون مأموراً بذلک مع‌المنع. و هذا غلط؛ لأنّ الشّرط إنّما يحسن فيمن لايعلم العواقب ولا طريق له إلى علمها، فأمّا العالم بالعواقب و بأحوال المكلّف؛ فلا يجوز أن يأمره بشرط».

قال: «والّذي يبيّن ذلک أنّ الرّسول ـ صلّى الله عليه و آله و سلّم ـ لو أعلمنا أنّ زيداً لايتمكّن من‌الفعل في وقت مخصوص، قبح منّا أن نأمره بذلک لامحالة. و إنّما حسّن دخول‌الشّرط فيمن نأمره فَقد علمنا بصفته في‌المستقبل. ألا ترى أنّه لا يجوزالشّرط فيما يصحّ فيه‌العلم و لنا إليه طريق نحو حسن الفعل، لأنّه ممّا يصِحّ أن نعلمه، و كون المأمور متمكّناً لايصحّ أن نعلمه عقلاً؛ فاذا فُقدالخبر، فلابدّ من‌الشّرط، و لابدّ من أن يكون أحدنا في أمره يحصل في حكم الظانّ لتمكّن من يأمره بالفعل مستقبلاً، و يكون الظّنّ في ذلک قائماً مقام العلم. وقد ثبت أنّ الظّنّ يقوم مقام العلم

إذا تعذّر العلم. فأمّا مع حصوله، فلا يقوم مقامه. و إذا كان القديم تعالىٰ عالماً بتمكّن من يتمكّن، وجب أن يوجّه الأمر نحوه، دون من يعلم أنّه لايتمكّن. فالرّسول ـ صلّى اللّه عليه و آله ـ حاله كحالنا إذا أعلَمَنا اللّه تعالى حال من نأمره، فعند ذلک نأمر بلاشرط».

قلت: هذه الجملة الّتي أفادها السّيّد ـ قدّس اللّه نفسه ـ كافية في تحرير المقام، وافية باثبات المذهب المختار، فلا غرو إن نقلناها بطولها، واكتفينا بها عن إعادة الاحتجاج على ما صرنا إليه.

احتجّ المجوّزون بوجوه: الأوّل لولم يصحّ التّكليف بما علم عدم شرطه، لم يعص أحد واللّازم باطل بالضّرورة من الدّين. و بيان الملازمة: أنّ كلّ مالم يقع، فقد انتفى شرط من شروطه، و أقلّها إرادة المكلّف له؛ فلاتكليف به؛ فلامعصية.

الثّانی لولم يصحّ، لم يعلم أحد انّه مكلّف. واللّازم باطل. أمّا الملازمة، فلأنّه مع الفعل، و بعده ينقطع التّكليف، و قبله لايعلم، لجواز أن لايوجد شرط من شروطه فلا يكون مكلّفا.

لايقال: قد يحصل له العلم قبل الفعل إذا كان الوقت متّسعاً، واجتمعت الشّرائط عند دخول الوقت. و ذلک كافٍ في تحقّق التّكليف.

لأنّا نقول: نحن نفرض الوقت المتّسع زمناً زمناً، و نردّد في كلّ جزء جزء، فانّه مع الفعل فيه، و بعده ينقطع، و قبل الفعل يجوز أن لايبقى بصفة

التّكليف فی الجزء الآخر؛ فلا يعلم حصول الشّرط الذّي هو بقاؤه بالصّفة فيه، فلا يعلم التّكليف. و أمّا بطلان اللّازم فبالضّرورة.

الثالث لولم يصحّ، لم يعلم إبراهيم ـ عليه السّلام ـ وجوب ذبح ولده؛ لانتفاء شرطه عند وقته، و هو عدم النّسخ، و قد علمه و إلاّ لم يقدم على ذبح ولده ولم يحتج إلى فداء.

الرّابع كما أنّ الأمر يحسن لمصالح تنشأ من المأمور به، كذلک يحسن لمصالح تنشأ من نفس الأمر. و موضع النّزاع من هذاالقبيل، فانّ المكلّف من حيث عدم علمه بامتناع فعل المأمور به، ربّما يُوطِّنُ نفسَه على الامتثال، فيحصل له بذلک لطف في الآخرة و في الدّنيا، لانزجاره عن القبيح. ألا ترى: أنّ السّيّد قد يستصلح بعض عَبيده بأوامر ينجّزها عليه، مع عزمه على نسخها، امتحاناً له. والإنسان قد يقول لغيره: «وكّلتك فی بيع عبدی» مثلاً، مع علمه بأنّه سيعزله، إذا كان غرضه استمالة الوكيل أو امتحانه في أمرالعبد.

والجواب عن الأوّل: ظاهر ممّا حقّقه السّيّد ـ رحمه اللّه ـ، إذ ليس نزاعنا في مطلق شرط الوقوع، و إنّما هو في الشّرط الّذي يتوقّف عليه تمكّن المكلّف شرعاً و قدرته على امتثال الأمر. و ليست الارادة منه قطعاً، والملازمة إنّما تتمّ بتقدير كونها منه. و حينئذٍ فتوجّه المنع عليها جليّ.

و عن الثّاني: «المنع من بطلان اللّازم. و ادّعاء الضّرورة فيه مكابرة و بهتان. و قد ذكر السّيّد ـ رضى الله ـ في تتمّة تنقيح المقام ما يتّضح به سند هذا المنع؛ فقال: «و لهذا نذهب إلى أنّه لا يعلم بأنّه مأمور بالفعل إلاّ بعد تَقَضّي الوقت و خروجه، فيعلم أنّه كان مأموراً به. و ليس يجب، إذا لم يعلم قطعاً أنّه مأمور، أن يسقط عنه وجوب التّحرّز. لأنّه إذا جاء وقت الفعل، و هو صحيح سليم، و هذه أمارة يغلب معها الظّنّ ببقائه، فوجب أن يتحرّز من ترک الفعل والتّقصير فيه. ولا يتحرّز من ذلك إلاّ بالشّروع فى الفعل و الابتداء به. و لذلك مثال في العقل، و هو أنّ المشاهِد للسَّبُع من بُعدٍ، مع تجويزه أن يخترم السَّبُع قبل أن يصل إليه، يلزمه التّحرّزُ منه، لما ذكرناه، و لا يجب إذا لزمه التّحرّز أن يكون عالماً ببقاء السَّبُع و تمكّنه من الاضرار به»».

و هذا الكلام جيّد، ما عليه في توجيه المنع من مزيد. و به يظهر الجواب عن استدلال بعضهم على حصول العلم بالتّكليف قبل الفعل، بانعقاد الاجماع على وجوب الشّروع فيه بنيّة الفرض، إذ يكفي في وجوب نيّة الفرض غلبة الظّنّ بالبقاء والتمكّن، حيث لا سبيل إلى القطع، فلا دلالة له على حصول العلم.

و عن الثّالث: بالمنع من تكليف إبراهيم ـ عليه السّلام ـ بالذّبح الّذى هو فري الأوداج، بل كلّف بمقدّماته كالإضجاع، و تناول المُدية، و ما

يجري مجرىٰ ذلك. والدّليل على هذا قوله تعالى: «وَ نٰادَيْنٰاهُ أن يٰا اِبراهيمُ قَد صَدَّقتَ الرُّؤيٰا». فأمّا جزعه ـ عليه‌السّلام ـ فلإ شفاقه من أن يؤمر، بعد مقدّمات الذبح، به نفسه، لجريان العادة بذلك. و أمّا الفداءُ، فيجوز أن يكون عمّا ظنّ أنّه سيؤمر به من‌الذّبح، أو عن مقدّمات الذّبح زيادة على ما فعله، لم يكن قد أمر بها، إذ لا يجب في‌الفدية أن يكون من جنس المفديّ.

و عن الرّابع: أنّه لوسلّم، لم يكن الطّلبُ هناک للفعل؛ لما قد علم من امتناعه، بل للعزم على‌الفعل و الانقياد إليه والامتثال. و ليس النّزاع فيه، بل في نفس الفعل. و أمّا ما ذكره من‌المثال، فانّما يحسن لمكان التوصّل إلى تحصيل العلم بحال العبد والوكيل، و ذلک ممتنع في حقّه تعالى.

(۲۱)
أصل

الأقرب عندي: أنّ نسخ مدلول الأمر ـ و هوالوجوب ـ لا يبقى معه الدّلالة على‌الجواز، بل يرجع إلى الحكم‌الّذى كان قبل الأمر. و به قال العلّامة في‌النّهاية، و بعض المحقّقين من‌العامّة. و قال أكثرهم بالبقاء، و هو مختاره في‌التّهذيب.

لنا: أنّ الأمر إنّما يدلّ على‌الجواز بالمعنى الأعَمّ ـ اعني الإذن في‌الفعل فقط ـ و هو قدر مشترک بين‌الوجوب، و النّدب، والإباحة، والكراهة.

فلا يتقوّم إلاّ بما فيها من‌القُيود، ولا يدخل بدون ضمّ شيء منها إليه في‌الوجود، فادّعاءُ بقائه بنفسه بعد نسخ الوجوب غيرُ معقول.

والقولُ بانضمام الإذن في‌التّرک إليه باعتبار لزومه لرفع المنع الّذي اقتضاه النّسخ، موقوف على كون النّسخ متعلّقاً بالمنع من‌التّرک الّذي هو جزءُ مفهوم الوجوب، دون المجموع. و ذلک غيرمعلوم؛ إذالنّزاع في‌النّسخ الواقع بلفظ: «نَسَخْتُ الوُجُوبَ» و نحوه. و هو كما يحتمل التعلّق بالجزء الّذي هوالمنع من‌التّرک، لكون رفعه كافياً في رفع مفهوم الكلّ، كذلک يحتمل التّعلّق بالمجموع، و بالجزء الآخر الّذي هو رفع الحرج عن‌الفعل، كما ذكره البعض، و إن كان قليل الجدوىٰ؛ لكونه فی‌الحقيقة راجعاً إلى التّعلّق بالمجموع.

احتجّوا: بأنّ المقتضي للجواز موجود، والمانع منه مفقود؛ فوجب القول بتحقّقه.

امّا الأوّل: فلأنّ الجواز جزء من الوجوب، والمقتضي للمركّب مقتض لأجزائه.

و أمّا الثّاني: فلأنّ الموانع كلّها منتفية بحكم الأصل و الفرض، سوىٰ نسخ الوجوب و هو لا يصلح للمانعيّة؛ لأنّ الوجوب ماهيّة مركّبة، والمركّب يكفي فی رفعه رفع أحد أجزائه، فيكفي في رفع الوجوب رفع‌المنع من‌التّرک الذّي هو جزؤه. و حينئذٍ فلا يدلّ نسخه على ارتفاع

الجواز.

فان قيل: لا نُسلِّم عدم مانعيّة نسخ الوجوب لثبوت الجواز؛ لأنّ الفصل علّة لوجود الحصّة الّتي معه من الجنس، كما نَصَّ عليه جمع من المحقّقين. فالجواز الّذى هو جنس للواجب و غيره لابدّ لوجوده في الواجب من علّة هي الفصل له، و ذلک هو المنع من التّرک، فزواله مقتض لزوال الجواز، لأنّ المعلول يزول بزوال علّته، فتثبت مانعيّة النّسخ لبقاء الجواز.

قلنا: هذا مردود من وجهين:

أحدهما: أنّ الخلاف واقع في كون الفصل علّة للجنس؛ فقد أنكره بعضهم و قال: إنّهما معلولان لعلّة واحدة. و تحقيق ذلک يطلب من مواضعه.

و ثانيهما: أنّا و إن سلّمنا كونه علّة له فلا نُسلِّم أنّ ارتفاعه مطلقاً يقتضي ارتفاع الجنس، بل إنّما يرتفع بارتفاعه، إذا لم يخلفه فصل آخر؛ و ذلک لأنّ الجنس إنّما يفتقر إلى فصل مّا و من البيّن أنّ ارتفاع من التّرک مقتض لثبوت الإذن فيه، و هو فصل آخر للجنس الّذي هو الجواز.

والحاصل: أنّ للجواز قيدين: أحدهما المنع من التّرک، و الآخر الإذن فيه؛ فاذا زال الأوّل خلفه الثّاني. و من هنا ظهر أنّه ليس المدّعىٰ ثبوت الجواز بمجرّد الأمر، بل به و بالنّاسخ، فجنسه بالأوّل و فصله بالثّاني.

ولا يُنافي هذا إطلاق القول بأنّه إذا نسخ الوجوب بقي الجواز، حيث أنّ ظاهره استقلال الأمر به، فانّ ذلك توسّع في العبارة. و أكثرهم مصرّحون بما قلناه.

فان قيل: لمّا كان رفع المركّب يحصل تارة برفع جميع أجزائه، و أُخرىٰ برفع بعضها، لم يعلم بقاءُ الجواز بعد رفع الوجوب؛ لتساوي احتمال رفع البعض الذّى يتحقّق معه البقاء، و رفع الجميع الّذي معه يزول.

قلنا: الظّاهر يقتضي البقاء، لتحقّق مقتضيه أوّلاً، والأصل استمراره. فلا يدفع بالاحتمال. و توضيح ذلك: أنّ النّسخ إنّما توجّه إلى الوجوب، و المقتضي للجواز هو الأمر، فيستصحب إلى أن يثبت ما ينافيه. و حيث أنّ رفع الوجوب يتحقّق برفع أحد جزئيه، لم يبق لنا سبيل إلى القطع بثبوت المنافي فيستمرّ الجواز ظاهراً. و هذا معنى ظهور بقائه.

والجواب: المنع من وجود المقتضي؛ فانّ الجواز الّذي هو جزء من ماهيّة الوجوب و قدر مشترك بينها و بين الأحكام الثّلاثة الأُخر، لا تحقّق له بدون انضمام أحد قيودها إليه قطعاً، و إن لم يثبت عليّة الفصل للجنس، لأنّ انحصار الأحكام في الخمسة يعدّ في الضّروريّات. و حينئذٍ فالشّكّ في وجود القيد يوجب الشّكّ في وجود المقتضي. و قد علمتَ أنّ نسخ الوجوب، كما يحتمل التّعلّق بالقيد فقط، أعني المنع من التّرك، فيقتضي ثبوت نقيضه الّذي هو قيد آخر، كذلك يحتمل التّعلّق بالمجموع،

فلا يبقى قيد و لا مقيّد؛ فانضمام القيد مشكوك فيه، و لا يتحقّق معه وجود المقتضي. و لو تشبّث الخصم في ترجيح الاحتمال الأوّل بأصالة عدم تعلّق النّسخ بالجميع، لكان معارضاً بأصالة عدم وجود القيد، فيتساقطان.

و بهذا يظهر فساد قولهم في آخر الحجّة: «إنّ الظّاهر يقتضي البقاء، لتحقّق مقتضيه، والأصل استمراره»، فانّ انضمام القيد ممّا يتوقّف عليه وجود المقتضي، و لم يثبت.

إذا تقرّر ذلک، فاعلم: أنّ دليل الخصم لو تمّ، لكان دالّاً على بقاء الاستحباب، لا الجواز فقط، كما هوالمشهور على ألسنتهم، يريدون به الإباحة. و لا الأعمّ منه و من الاستحباب، كما يُوجَد في كلام جماعة. و لا منهما و من المكروه، كما ذهب إليه بعض، حتّى أنّهم لم ينقلوا القول ببقاء الاستحباب بخصوصه إلّا عن شاذّ، بل ربما ردّ ذلک بعضهم نافياً للقائل به، مع أنّ دليلهم على البقاء كما رأيت ينادى بأنّ الباقي هوالاستحباب.

و توضيحه: أنّ الوجوب لمّا كان مركّباً من الإذن في الفعل و كونه راجحاً ممنوعاً من تركهِ، و كان رفع المنع من التّرک كافياً في رفع حقيقة الوجوب، لاجرم كان الباقي من مفهومه هوالإذن فى الفعل مع رجحانه؛ فاذا انضمّ إليه الإذن في التّرک على ما اقتضاه النّاسخ، تكمّلت قيودالنّدب و كان النّدب هوالباقي.

البحث الثّاني
في
النّواهي

(٢٢)

أصل

اختلف النّاس في مدلول صيغة النّهي حقيقة، على نحو اختلافهم في الأمر. والحقّ أنّها حقيقة في التّحريم، مجاز في غيره؛ لأنّه المتبادر منها في العرف العامّ عند الإطلاق؛ و لهذا يُذَمُّ العبدُ على فعل ما نهاه المولىٰ عنه بقوله: «لاتفعله» والأصل عدم النّقل؛ و لقوله تعالى: «وَمَا نَهَيٰكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا»، أوجب سبحانه الانتهاء عمّا نهى الرّسول، ـ صلّى اللّٰه عليه و آله ـ عنه؛ لما ثبت من أنّ الأمر حقيقة في الوجوب، و ما وجب الانتهاء عنه فقد حرم فعله.

و ما يقال: من أنّ هذا مختصّ بمناهي الرّسول ـ صلّى اللّٰه عليه و آله ـ و موضع النّزاع هو الأعمّ؛ فيمكن الجواب عنه: بأنّ تحريم ما نهى عنه الرّسول ـ صلّى اللّٰه عليه و آله ـ يدلّ بالفحوىٰ على تحريم ما نهى اللّٰه تعالىٰ عنه. مع ما في احتمال الفصل من البعد، هذا. و استعمال النّهي في الكراهة شايع في أخبارنا المرويّة عن الأئمّة ـ عليهم السّلام ـ على نحو ما

قلناه في الأمر.

(٢٣)

أصل

واختلفوا في أنّ المطلوب بالنّهي ما هو؟. فذهب الأكثرون إلى أنّه هو الكفّ عن الفعل المنهيّ عنه، و منهم العلاّمة ـ رَحِمَهُ اللّٰه ـ في تهذيبه. و قال في النّهاية: المطلوب بالنّهي نفس «أن لا تفعل». و حكى: أنّه قول جماعة كثيرة. و هذا هو الأقوىٰ.

لنا: أنّ تارك المنهيّ عنهُ كالزّنا، مثلاً، يُعدّ في العرف ممتثلاً، و يمدحه العقلاءُ على أنّه لم يفعل، من دون نظر إلى تحقّق الكفّ عنه، بل لا يكاد يخطر الكفّ ببال أكثرهِم. و ذلک دليل على أنّ متعلّق التّكليف ليس هو الكفّ، و إلاّ لم يصدق الامتثال،. و لا يحسن المدحُ على مجرّد التّرك.

احتجّوا: بأنّ النّهي تكليف، و لا تكليفَ إلاّ بمقدور للمكلّف. و نفي الفعل يمتنع أن يكون مقدوراً له، لكونه عدماً أصليّاً، والعدم الأصليّ سابق على القدرة و حاصل قبلها، و تحصيل الحاصل محال.

والجواب: المنع من أنّه غير مقدور، لأنّ نسبة القدرة إلى طرفي الوجود والعدم متساوية. فلولم يكن نفي الفعل مقدوراً، لم يكن إيجاده مقدوراً، إذ تاثير صفة القدرة في الوجود فقط، وجوب، لا قدرة.

فان قيل: لابدّ للقدرة من أثر عقلاً، والعدم لايصلح أثراً، لأنّه نفي

محض. و أيضاً فالأثر لابدّ أن يستند إلى المؤثّر و يتجدّد، والعدم سابق مستمّر، فلا يصلح أثراً للقدرة المتأخرّة.

قلنا: العدم إنّما يجعل أثراً للقدرة باعتبار استمراره. و عدم الصّلاحِيَة بهذاالاعتبار في حيّز المنع؛ و ذلك لأنّ القادر يمكنه أن لايفعل فيستمرّ، و أن يفعل فلايستمرّ. فأثر القدرة إنّما هوالاستمرار المُقارن لها، و هو مستندٌ إليها، و متجدّد بها.

(۲۴)

أصل

قال السّيّد المرتضىٰ ـ رحمه اللّٰه ـ و جماعة منهم العلاّمة في أحد قوليه: «إنّ النّهي كالأمر فى عدم الدّلالة على التّكرار، بل هو محتمل له و للمرّة». و قال قومٌ: بافادته الدّوام و التّكرار، و هوالقول الثّاني للعلاّمة ـ رحمه اللّٰه ـ اختاره في النّهاية، ناقلاً له عن الأكثر. و إليه أذهب.

لنا: أنّ النّهي يقتضى منع المكلّف من إدخال ماهيّة الفعل و حقيقته في الوجود، و هو إنّما يتحقّق بالامتناع من إدخال كلّ فرد من أفرادها فيه؛ إذ مع إدخال فرد منها يصدق إدخال تلك الماهيّة في الوجود؛ لصدقها به؛ و لهذا إذا نهى السّيّدُ عبده عن فعل، فانتهىٰ مدّة كان يمكنه إيقاع الفعل فيها ثمّ فعل، عُدَّ في العُرف عاصياً مخالفاً لسيّده، و حسن منه عقابُه، و كان عندالعقلاء مذموماً بحيث لو اعتذر بذهاب المدّة الّتي يمكنه

الفعل فيها و هو تارک، و ليس نهي السّيّد بمتناول غيرها، لم يقبل ذلک منه، و بقي الذّمّ بحاله. و هذا ممّا يشهد به الوجدان.

احتجّوا: بأنّه لو كان للدّوام؛ لما انفکّ عنه، و قد انفکّ. فانّ الحائض نهيت عن الصّلاة والصّوم، و لا دوام. و بأنّه ورد للتّكرار، كقوله تعالى: «وَلَا تَقرَبُوا الْزِّنٰا» و بخلافه، كقول الطّبيب: «لا تَشرَبِ اللَّبَنَ»، «و لا تأكُلِ اللَّحْمِ». والاشتراک والمجاز خلاف الأصل، فيكون حقيقة في القدر المشترک. و بأنّه يصحّ تقييده بالدّوام و نقيضه، من غير تكرار و لا نقض؛ فيكون للمشترک.

والجواب عن الأوّل: أنّ كلامنا في النّهي المطلق. و ذلک مختصّ بوقت الحيض، لأنّه مقيّدَ به، فلا يتناول غيره. ألا ترىٰ أنّه عامّ لجميع أوقات الحيض.

و عن الثّاني: أنّ عدم الدّوام في مثل قول الطّبيب، إنّما هو للقرينة، كالمرض في المثال. ولولا ذلک، لكان المتبادر هوالدّوام. على أنّک قد عرفت في نظيره سابقاً: أنّ ما فرّوا منه بجعل الوضع للقدر المشترک ـ أعني: لزوم المجاز و الاشتراک ـ لازم عليهم، من حيث أنّ الاستعمال في خصوص المعنيين يصير مجازاً فلايتمّ لهم الاستدلال به.

و عن الثّالث: أنّ التّجوّز جائز، والتّاكيد واقع في الكلام مستعمل، فحيث يقيّد بخلاف الدّوام يكون ذلک قرينة المجاز، و حيث يؤتى بما

يوافقه يكون تأكيداً.

(٢٥)

فائدة

لمّا أثبتنا كون النّهي للدّوام والتّكرار، وجب القول بأنّه للفور؛ لأنّ الدّوام يستلزمه. و من نفىٰ كونه للتّكرار، نفى الفور أيضاً. والوجه في ذلك واضح.

(٢٦)

أصل

الحقّ امتناع توجّه الامر والنّهى إلى شىء واحد. ولا نعلم في ذلك مخالفاً من أصحابنا. و وافقنا عليه كثيرٌ ممّن خالفنا. و أجازه قوم. و ينبغي تحرير محلّ النّزاع أوّلاً فنقول:

الوحدة تكون بالجنس و بالشّخص. فالأوّل يجوز ذلک فيه، بأن يُؤمَر بفرد و يُنهىٰ عن فرد، كالسّجود للّه تعالى، وللشّمس، والقمر. و ربّما منعه مانعٌ، لكنّه شديدالضّعف، شاذٌ. والثّانى إمّا أن يتّحد فيه الجهة، أو تتعدّد. فان اتّحدت، بأن يكون الشّيء الواحد من الجهة الواحدة مأموراً به منهيّاً عنه؛ فذلك مستحيل قطعاً. و قد يجيزه بعض من جوّز تكليف المحال ـ قبّحهم اللّه ـ و منعه بعض المجيزين لذلك؛ نظراً إلى أنّ هذا ليس تكليفاً بالمحال، بل هو محال في نفسه؛ لأنّ معناه الحكم بأنّ الفعل يجوز تركه، ولا

يجوز. و إن تعدّدتِ الجهة، بأن كان للفعل جهتان، يتوجَّه إليه الأمرُ من إحديٰهما، والنّهيُ من الأخرىٰ، فهو محلّ البحث؛ و ذلک کالصّلاة في الدّار المغصوبة، يُؤمَربها من جهة كونها صلاة، و يُنهىٰ عنها من حيث كونها غصباً؛ فمن أحال اجتماعهما أبطلها، و من أجازه صحّحها.

لنا: أنّ الأمر طلبٌ لايجاد الفعل، والنّهي طلب لعدمه؛ فالجمعُ بينهما في أمر واحد ممتنع. و تعدّدُ الجهة غير مُجدٍ مع اتّحاد المتعلّق؛ إذالامتناع إنّما ينشأ من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد. و ذلک لايندفع إلاّ بتعدّد المتعلّق، بحيث يُعَدُّ في الواقع أمرين: هذا مأمور به و ذلک منهيّ عنه. و من البيّن أنَّ التّعدّدَ بالجهة لايقتضي ذلک بل الوحدة باقية معه قطعاً؛ فالصّلاة في الدّار المغصوبة، و إن تعدّدت فيها جهةُالأمر والنّهي، لكنّ المتعلّق الّذي هوالكون متّحد؛ فلو صحّت، لكان مأموراً به ـ من حيث انّه أحد الأجزاء المأمور بها للصّلاة و جزء الجزء جزء والأمر بالمركّب أمر باجزائه ـ و منهيّاً عنه، باعتبار أنّه بعينه الكون في الدّار المغصوبة، فيجتمع فيه الأمرُ والنّهيُ و هو متّحدٌ. و قد بيّنا امتناعه؛ فتعيّن بطلانها.

احتجّ المخالفُ بوجهين: الأوّل، أنّ السّيّد إذا أمر عبده بخياطة ثوب، ونهاه عن الكون في مكان مخصوص، ثمّ خاطه في ذلک المكان، فانّا نقطع بأنّه مطيعٌ عاصٍ لجهتي الأمر بالخياطة والنّهي عن الكون.

الثّاني: أنّه لو امتنع الجمع، لكان باعتبار اتّحاد متعلّق الأمر والنّهي، إذ

لامانع سواه اتّفاقاً. واللّازم باطل؛ إذ لا اتّحاد في المتعلّقين. فـإنّ مـتعلّق الأمر الصّلاة، و متعلّق النّهي الغصبُ، و كلّ منهما يتعقّل انـفكاكـه عـن الآخر، و قد اختار المكلّف جمعهما، مع إمكان عدمه. و ذلک لايخرجـهما عن حقيقتهما اللّتين هما متعلّقا الأمـر والنّهـي، حـتّىٰ لايـبقيا حـقيقتين مختلفتين؛ فيتّحد المتعلّق.

والجوابُ عن الأوّل: أنّ الظّاهر في المثال المذكور إرادة تحصيل خياطة الثّوب بأيّ وجه اتّفق. سلّمنا، لكنّ المتعلّق فيه مختلف، فانّ الكون ليس جزءً من مفهوم الخياطة، بخلاف الصّلاة. سلّمنا، لكن نمنع كـونه مـطيعاً والحال هذه. و دعوى حصول القطع بذلك في حيّز المنع، حيث لايـعلم إرادة الخياطة كيف ما اتّفقت.

و عن الثّاني: أنّ مفهوم الغصب، و إن كان مغايراً لحقيقة الصّلاة، إلّا أنّ الكون الّذى هو جزؤها بعض جزئيّاته؛ إذ هـو ممّـا يـتحقّق بـه. فـاذا أَوجدالمكلَّف الغصبَ بهـذاالكـون، صـار مـتعلّقاً للـنّهى، ضرورةَ أَنَّ الأحكام إنّما تتعلّق بالكلّيّات باعتبار وجودها في ضمن الأفراد، فالفرد الّذي يتحقّق به الكلّيُّ هوالّذي يتعلّق بهالحكم حقيقة. و هكذا يُـقٰالُ في جهة الصّلاة، فانّ الكون المأمور به فيها و إن كان كلّيّاً، لكـنّه إنّـما يُـرادُ باعتبار الوجود. فمتعلَّق الأمر في الحقيقة إنّما هوالفرد الّذي يُوجَد منه، ولو باعتبار الحِصَّة الّتي في ضمنه من الحقيقة الكلّية، على أبعد الرّأيين في وجود

الكلّيّ الطّبيعيّ.

و كما أنّ الصّلاة الكلّيّة تتضمّن كوناً كلّيّاً، فكذلك الصّلاة الجزئيّة تتضمّن كوناً جزئيّاً؛ فاذا اختار المكلّفُ إيجاد كلّيّ الصّلاة بالجزئيّ المعيّن منها، فقد اختار إيجاد كلّيّ الكون بالجزئيّ المعيّن منه الحاصل في ضمن الصّلاة المعيّنة. و ذلك يقتضي تعلّق الأمر به. فيجتمع فيه الأمر والنّهي، و هو شي واحد قطعاً؛

فقوله: «و ذلك لايخرجهما عن حقيقتهما، ...»، إن أراد به خروجَهما عن الوصف بالصّلاة والغصب، فمسلّمٌ، ولا يُجديه نفعا؛ إذ لانزاعَ في اجتماع الجهتين، و تحقّق الاعتبارين؛ و إن أراد أنّهما باقيان على المغايرة والتّعدُّد بحسب الواقع والحقيقة، فهو غلط ظاهرٌ و مكابَرَة محضة، لا يرتابُ فيها ذو مسكة.

و بالجملة فالحكمْ هنا واضح، لايكاد يلتبسُ على من راجع وجدانه، و لم يطلق في ميدان الجدال والعَصَبيّة عِنانه.

(۲۷)

أصل

اختلفوا في دلالة النّهي على فساد المَنْهيِّ عنه، على أقوال، ثالثها: يدلّ فى العبادات، لا في المعاملات. و هو مختار جماعة، منهم المحقّق والعلّامة.

واختلف القائلون بالدّلالة، فقال جمع منهم المرتضى: إنّ ذلک بالشّرع،

لا باللّغة. و قال آخرون: بدلالة اللّغة عليه أيضاً، والأقوىٰ عـندي: أنّـه يدلّ في العبادات بحَسَب اللّغة والشّرع دون غيرها مطلقاً. فهنٰا دَعويان،

لنا على اُوليٰهما: أنّ النّهيَ يقتضي كونَ ما يتعلّق به مَفسدَة، غيرَ مـراد للمكلّف. والأمر يقتضي كونه مصلحة مراداً. و هما مـتضادّان؛ فـالآتي بالمنهيّ عنه لايكون آتياً بالمأمور به. و لازم ذلك عدم حصول الامتثال والخروج عن العهدة. ولا نعني بالفساد إلاّ هذا.

و لنا على الثّانية: أنّه لو دلّ، لكانت باحدى الثّلاث، و كلّها منتفية. أمّا الاؤُلىٰ والثّانية فظاهر. و أمّا الالتزام، فلأنّها مشروطة بـاللّزوم العـقليّ، أوالعرفيّ، كما هو معلوم، و كلاهما مفقودان. يدلّ على ذلک: أنّـه يجـوز عندالعقل و في العُرف أن يصرّح بالنّهي عنها، و أنّها لاتفسد بالمخالفة، من دون حصول تنافٍ بين الكلامين. و ذلک دليلٌ على عدم اللّزوم بيّنٌ.

حجّة القائلين بالدّلالة مطلقاً بحسب الشّرع لا اللّغة: أنّ علماء الأمصار في جميع الأعصار، لم يزالوا يستدلّون عـلى الفسـاد بـالنّهي في أبـوابـه، كالأنكحة والبيوع و غيرها. و أيضاً لولم يفسد، لزم من نفيه حكمة يدلّ عليها النّهيُ، و من ثبوته حكمة تدلّ عليها الصّحّة. واللّازم بـاطل؛ لأنّ الحكمتين، إن كانتا متساويتين تعارضتا و تساقطتا، و كان الفعل و عدمه متساويين، فيمتنع النّهي عنه؛ لخلوّه عن الحكمة. و إن كانت حكمة النّهي مرجوحة فهو أولىٰ بالامتناع؛ لأنّه مفوّت للزّائد من مصلحة الصّحّة، و

هو مصلحة خالصة؛ إذ لا معارضَ لها من جانب الفساد، كما هو المفروض. و إن كانت راجحة فالصّحّة ممتنعة؛ لخلوّها عن المصلحة، بل لفوات قدر الرّجحان من مصلحة النّهي، و هو مصلحة خالصة لا يعارضها شيء من مصلحة الصّحّة.

و أمّا انتفاء الدّلالة لغة، فلأنّ فساد الشّيء عبارة عن سلب أحكامه. وليس في لفظ «النّهي» ما يدلّ عليه لغةً قطعاً.

والجواب عن الاوّل: أنّه لا حجّة في قول العلماء بمجرّده، مالم يبلغ حدَّ الاجماع. و معلومٌ انتفاؤه في محلّ النّزاع؛ إذ الخلاف والتّشاجر فيه ظاهر جليّ.

و عن الثّاني: بالمنع من دلالة الصّحّة، بمعنى ترتّب الأثر على وجود الحكمة في الثّبوت؛ إذ من الجائز عقلاً انتفاءُ الحكمة في إيقاع عقد البيع وقت النّداء مثلاً مع ترتّب أثره ـ أعني انتقال الملك ـ عليه. نعم، هذا في العبادات معقول؛ فإنّ الصّحّة فيها باعتبار كونها عبارة عن حصول الامتثال، تدلّ على وجود الحكمة المطلوبة؛ و إلّا لم يحصل.

و بما قدّمناه في الاحتجاج على دلالة النّهي على الفساد في العبادات يظهر جواب الاستدلال على انتفاء الدّلالة لغة؛ فانّه على عمومه ممنوع. نعم هو في غير العبادات متوجّه.

واحتجّ مثبتوها كذلك لغة أيضاً، بوجهين:

أحدهما: ما استدلّ به على دلالته شرعاً، من أنّه لم يزل العلماء يستدلّون بالنّهي على الفساد.

و أجاب عنه أُولئک: بأنّه إنّما يقتضي دلالته على الفساد، و أمّا أنّ تلک الدّلالة بحسب اللّغةِ، فلا. بل الظّاهر أنّ استدلالهم به على الفساد إنّما هو لفهمهم دلالته عليه شرعاً؛ لِما ذكر من الدّليل على عدم دلالته لغة،

والحقّ ما قدّمناه: من عدم الحجّيّة في ذلك. و هم و إن أصابوا في القول بدلالته في العبادات لغة، لكنّهم مخطئون في هذاالدّليل. والتّحقيق ما استدللنا به سابقاً.

الوجه الثّانى لهم: أنّ الأمر يقتضي الصّحّة، لما هوالحقّ من دلالته على الاجزاءِ بكلا تفسيريه. والنّهي نقيضه، والنّقيضان مقتضاهما نقيضان. فيكون النّهي مقتضياً لنقيض الصّحّة، و هوالفساد.

و أجاب الأوّلون: بأنّ الأمر يقتضي الصّحّة شرعاً، لا لغة، و نقول بمثله في النّهي. و أنتم تدّعون دلالته لغة. و مثله ممنوع في الأمر.

والحقّ أن يقال: لا نُسلِّم وجوبَ اختلاف أحكام المتقابلات، لجواز اشتراكها في لازم واحد، فضلاً عن تناقض أحكامها. سلّمنا، لكن نقيض قولنا: «يقتضي الصّحّة»: أنّه «لا يقتضي الصّحّة»، ولا يلزم منه أن «يقتضي الفساد». فمن أين يلزم في النّهي أن يقتضي الفساد؟ نعم يلزم أن لا يقتضي الصّحّة. و نحن نقول به.

حجّة النّافين للّدلالة مطلقاً، لغة و شرعاً: أنّه لو دلّ لكان مناقضاً للتّصريح بصحّة المنهيّ عنه. واللّازم منتفٍ، لأنّه يصحّ أن يقول: «نَهَيتُكَ عن البَيْعِ الفُلانيّ بِعَيْنِهِ مَثَلاً. وَلَو فَعَلْتَ لعاقبتُك. لٰكِنَّهُ يَحْصُلُ بِهِ المُلْك.»

و أجيب: بمنع الملازمة، فإنّ قيام الدّليل الظّاهر على معنى لايمنع التّصريح بخلافه، و أنّ الظّاهر غير مراد. و يكون التّصريح قرينة صارفة عمّا يجب الحمل عليه عند التّجرّد عنها.

و فيه نظر، فانّ التّصريح بالنّقيض يدفع ذلك الظّاهر و ينافيه قطعاً. و ليس بين قوله في المثال: «ولو فَعَلتَ لَعاقَبتُك ...»، وبين قوله: «نَهَيْتُكَ عَنْهُ» مناقضة ولا منافاة. يشهد بذلك الذّوق السّليم.

فالحقّ: أنّ الكلام متّجه في غير العبادات و هو الّذي مثلّ به. و أمّا فيها، فالحكم بانتفاء اللّازم غلط بيّن؛ إذ المناقضة بين قوله: «لا تُصَلِّ فِي المَكَانِ المَغْصُوبِ» و «لَوْ فَعَلْتَ لَكَانَتْ صَحِيحَةً مَقْبُولَة» في غاية الظّهور، لاينكرها إلاّ مُكابِرٌ.

فهرست اصطلاحات عربی و معادل آنها به انگلیسی

Solitary	الآحاد ۱۶/۲۸، ۱۱/۹
Last portion of the time	آخرالوقت ۸/۵۵
Hereafter	الآخرة ۹/۶۹
Marriage	الآنکحة ۱۴/۸۵
Verse	الآية ۱۲/۱۰
Invalidity	إبطال ۴/۱۸
Agreement	الاتّفاق ۱۱/۱۶
By general agreement	اتّفاقاً ۱۴/۳۴، ۶/۴۷
Performance of the commanded act	الاتيان بالمأمور به ۱۶/۲۴
Conjoining	اجتماع ۷/۴۵
Qualification of religious judgement	الاجتهاد ۸/۲
Compliance	الاجزاء ۱۰/۸۷
Consensus	اجماع ۱۷/۲۷
Justification	الاحتجاج ۱۵/۳۹
One of two sides	احد الطّرفين ۴/۳
Legal judgements	الاحکام ۱۸/۳۱

Willingness	الارادة، ارادة ٩/٦٩، ١٦/٦٩، ١٠/٦٨
Hastening	الاستباق ٩/٣٥
Exception	الاستثناء ١٥/٢٣
Recommended	الاستحباب ٨/٧٥
Demonstration, Inference	الاستدلال ٣/٤، ٥/٢٣
Being capable	الاستطاعة ١٨/٢٤
Employment	استعمال ١٢/٨
Seeking forgiveness	الاستغفار ١/١٦
Self-sufficient	استغناء ١٧/٣
Questioning	الاستفهام ٨/٢٢
Necessitation	الاستلزام ١/٤٧
Continuity	استمرار ١٢/٣٧
Homonym	الاشتراک ١٦/١١
Verbal homonym	الاشتراک اللَفظی ٦/٢١
Wide spread usage	اشتهار الاستعمال ١٣/٢٦
Fundamental principle	الاصول ١٠/٢٤
Principles of jurisprudence	اصول الفقه ٢/٤
Existing opposites	الاضداد الوجوديه ٤٤/٤
To harm	الاضرار ١١/٧٠
Being inclusive	الاطراد ١٣/١
Unqualified opinion	اطلاق القول ١١/٣٩
Repetition	اعادة ٦/٥٢
Proper consideration	الاعتبار الصحيح ١٢/٤١

Two considerations	الاعتبارين ۳/۱۱
Objection	الاعتراض ۹/۲۲
Carrying out the punishments	اقامة الحدود ۸/۴۰
Requirement, Requisited	الاقتضاء ۱۷/۴۸، ۲/۵
States of being	الاکوان ۵/۵۰، ۵/۴۴، ۸/۸۵
Necessary connection, Necessitation	الالتزام ۱۰/۶۳
Necessitating	الالزام ۱۷/۲۲
Agent	الموثر ۱/۷۹
Signs	امارات، الأمارات ۲/۲۸، ۱۴/۳۶
Sign	امارة ۶/۷۰
Performance	الامتثال ۴/۳۵
Fulfilment of the command	امتثال الامر ۸/۳۸
Particular abstinence	امساک مخصوص ۱/۸
Invalidity of consequent	انتفاء اللازم ۴/۴۵
Transference of the ownership	انتقال الملک ۱۲/۸۶
Limitedness	انحصار ۱۵/۷۴
Humanity	الانسانية ۱۷/۴۴
Being exclusive	الانعکاس ۲/۲
Distinction	الانفصال ۳/۵۸
Jurist	اهل الشرع ۳/۷
Native speakers of a language	اهل اللغة ۱۱/۳۶
Linguists	اهل اللغة ۱۰/۲۵
Realization of the act	ایجاد الفعل ۴/۳۳

Obligating	الايحاب ۱۷/۲۲
This is far from...	اينَ هذا عن ... ۷/۳۱
Parts	أجزاء ۴/۱۴
Parts of the act	أجزاء الفعل ۷/۵۶
The portions of the time	أجزاء الوقت ۸/۵۶
Word play	الأُحجية ۱۶/۴۵
Principal judgements	الاحكام الاصولية ۷/۱
Five Judgements	الاحكام الخمسة ۱۷/۴
Non-principal legal judgements	الاحكام الشرعيةالفرعية ۷/۱
Detailed proofs	الادُلة تفصيلية ۴/۱
Foundation	الاساس ۱۱/۵
Associates	الاصحاب ۱/۵۵
Existing opposites	الاضداد الوجودية ۱۴/۴۶
More general	الاعم ۹/۷۵
The more plausible, More likely	الاقرب ۴/۵۶، ۵/۶۳
Strong position	الاقوي ۱۳/۳۳
Majority of scholars	أكثرالمحققين ۶/۶۵
Majority	الاكثرون ۳/۵۶، ۶/۳۹
Signs	الامارات ۱۴/۳۶
Imperative	الامر ۲/۲۲، ۱۵/۲۲
Unqualified command	الامر المطلق ۷/۳۳
The composition	الانشاء ۳/۳۶
The beginning of the time	أول الوقت ۶/۵۵

First impression	بادي الرأي ۱۰/۳۹
Cold	البارد ۱۷/۱۰
False	باطل ۹/۱۵، ۷/۳۱
By nature	بالطبع ۱۷/۱۰
In the general sense	بالمعنى الأَعم ۱۷/۷۱
In other words	بتقریرآخر ۱۳/۳۰
Argument, Investigation	بحث، البحث ۱۵/۸، ۸/۶۴
Investigation of Ijtihad	بحث الاجتهاد ۹/۳
Due to reality	بحسب الحقيقة ۱۸/۴۰
In accordance with custom	بحسب العُرف ۱۷/۱۲
Linguistically	بحسب اللغة ۳/۲۱
Particularly	بخصوصه ۳/۳۶
Hastiness	البدار ۹/۳۴
Substitute, Substitution	البَدَل، بدل ۸/۵۷، ۸/۵۵
Elemental	البسيط ۱۷/۱۰
Ugliness	بشاعة ۱۷/۴۹
In general	بطريق العموم ۱۳/۲۳
Absurdity	بطلان ۲/۶۹، ۱۸/۵۱
Falseness, Invalidity	بطلان ۸/۱۲، ۳/۳۶
A part	البعض ۱۸/۱۰
Some Sunni	بعض العامة ۸/۶۵
Incomprehensible	بعيد عن‌الفهم ۹/۲۳
Adultery	البَغا ۱۴/۶۱

Limitation	التقييد ٥/٦٥
Continious repetition, Repeated	التكرار ١١/٧٩، ٣/٣٠
Repetition	تكرير ٩/١٣
Pretense	تكلف ١٧/٤٩
Religious obligation, Obligation	التكليف ١/٤، ١١/٩
Legal obligation	التكليف بالمحال ١٥/٣٤
Validity	تمامية ١/٥٢
Example	تمثيل ١٨/٦٤
Differentiation	التمييز ٩/٥٧
Contradiction	تنافٍ ١١/٨٥
Contradiction	التنافى ٣/١٨
To clarify the argument	تنقيح المبحث ٢/٤٩
Verification of argument	تنقيح المقام ٢/٧٠
Recurrency	التواتر ١١/٩، ١٦/٢٨
Interpretation	التوجيه ٤/٤٨
Means to arrive at	التوصل ١٧/٥٢
Explication	توضيح ٨/٧٤
Neutral position	التوقف ٨/٢٧
Threatening	التهديد ١١/٢١
Preparation	التهيؤ ١٦/٢
Demanding the act	طلب الفعل ٧/٢٥
Common factor	جامع ١١/٣١
Unaware	جاهلاً ١٥/٦٦

The level of consensus	حد الاجماع ۷/۸۶
Contingency	الحدوث ۱۸/۴۴
Punishments	الحدود ۸/۴۰
Letter by letter	حرفاً بحرف ۲/۶۶
The prohibition	الحرمة ۱۸/۴
Appropriateness of the act	حسن الفعل ۱۵/۶۷
Restriction	الحصر ۸/۲۹
Restriction of the proof	حصرالدليل ۲/۳۳
Occurrence of obedience	حصول الامتثال ۱۶/۵۷
Fulfillment of the condition	حصول الشرط ۱/۶۹
Obtaining certainity	حصول العلم ۱۶/۷۰
Truth	الحق ۱۸/۱۴
Veridical	الحقيقة ۱۱/۶
Essence of the act, Essence of the action	حقيقة الفعل ۷/۳۰، ۱۴/۳۳
Universal reality	الحقيقة الكلية ۱۸/۸۳
The essence of being	الحقيقة الوجود ۴۹/۷۹
Real legal meaning	الحقيقة شرعية ۱۵/۶
Real customary meaning	الحقيقة عرفية ۱۵/۶
Real linguistic meaning	الحقيقة اللغوية ۱۵/۶
Declarative statement, Declaration	الحكم ۱۴/۶۰، ۷/۶۵
Two wisdoms	الحكمتين ۱۶/۸۵
Wisdom	الحكمة ۱۷/۶۴

الذات ٦/٦	Essence
الذبح ٣/٧١	Slaghtering
ذم، الذم ٦/٤٧، ١٨/٢٣	Condemnation
الذوق السليم ٩/٨٨	All sound mind
ذومسكة ٨٤/١١	Competent person
ذهاب المدة ١٨/٧٩	Laps of period
راجحة ٢/٨٦، ١٦/٢٩	Prepondeant, Predominant
الراحلة ١٨/٣٩	Beasts of burden
الرأي ٩/١٦	Opinion
الرتبة ٢/٢٥	Rank
رجحان ١٥/٤٦	Preponderance
رجحان الفعل ١/٤٤	Preponderance of the act
الرطب ١٧/١٠	Humid
الرعية ٨/٤٠	Folk
رفع الاحتمال ٢/٣٧	Removal of probability
رفع الحرج ٨/٧٢	Removal of the distress
الركعات المخصوصة ١٧/٧	Particular prostration
الركوع ٦/٢٤	Prostrate
الزاد ١٨/٣٩	Provisions
الزكاة، زكوة ١٧/٣٩، ١١/٦٣	Alms
الزنا ٨/٧٨	Adultery
السائمة ١١/٦٣	Grazing sheep
السالبة ٧/٦٢	Negative proposition

Cause	سبباً ۷/۳۹
Predatory animal	السَبُع ۹/۷۰
Prostration	السجود ۶/۳۴
Elimination of the obligation	
Cancellation of the Obligation	سقوط الوجوب ۱۰/۳۸، ۲/۳۹
Healthy	سليم ۶/۷۰
Tradition	السنة ۸/۴
Objection, Request	السوال ۳/۳، ۲/۲۵
Master	السيد ۱۳/۲۱
Single witness	الشاهدالواحد ۹/۶۱
Widespread	شايع ۱۴/۷۷
Prerequisite	شرط ۵/۴۴
Necessary condition	شرطاً ۷/۳۹
Divine law, Religion	الشرع ۱۷/۴۷، ۹/۲۵
Legally	شرعاً ۱۶/۶۹
Legally, Legal	الشرعی، شرعی ۱۲/۶، ۷/۴۲
Sharing	الشركة ۴/۶
To commence	الشروع ۱۴/۷۰
Law	الشريعة ۱۶/۳۹
Doubting	الشک ۱۶/۷۴
Two witnesses	شهيدَيْنِ ۸/۶۴
Scruple from prohibited act	الصارف عن الحرام ۳/۵۰
Companions	الصحابة ۵/۲۷

Understanding	الفهم ۹/۹
In technical term	فی الاصطلاح ۱/۳
In reality	فی الحقیقة ۱۷/۵۵
In mind	فی الذهن ۱۰/۶۳
Customarily	فی العُرف ۱۱/۶۳
In ordinary language	فی اللغة ۱/۳
It is open for discussion	فیه نظر ۹/۲۵
Performing a substitute	قاضیاً ۱۸/۵۶
Rule	القانون ۱۱/۲۷
Prior to mid-day	قبل الزّوال ۱۸/۵۶
Acceptability	القبول ۳/۴۷
Evil deeds	القبیح ۱۰/۶۹
Common factor	القدرالمشترک،قدرمشترک ۱۲/۲۵، ۱۳/۷۴، ۱۸/۷۱
Power	القدرة ۴/۴۶
Posterior ability	القدرة المتأخرة ۲/۷۹
Circumstantial indications	القرائن الحالیة ۱۱/۱۱
Verbal indications	القرائن المقالیة ۱۱/۱۱
Secluded indication	القرنیة المانعة ۱۶/۱۸
Associative sign	القرینه ۳/۳۴
Indication	قرینة ۹/۷
The least that can be imagined	قصاري ما یُتخیّل ۱۰/۴۹
Certainly	قطعاً ۱۴/۷۴

A little	القليل ١٤/٣٠
Little use, Being of little benefit	قليل الجدوي ٣/٣٨، ٩/٧٢
Analogy in language, Philological analogy	قياس فى اللغة ١٧/٣١، ٢/٣٦
By analogy to it	قياساً عليه ١١/٣١
Two restrictions	قيدين ١٦/٧٣
Restrictions	القُيود ١/٧٢
he Book (Quran)	الكتاب ٨/۴
A lot	الكثير ١٥/٣٠
Detestation, Reprehensibility	الكراهة ٣/٥٢، ١٨/٧١، ٥/٧٨، ١٨/۴٥
Refraining, Desisting	الكفّ ١١/۴٧
Infidels	الكُفّار ٩/٢۴
Expiation	الكفاره ١٠/٥٧
Whole	الكُل ١٨/١٠
Universal	الكلّى ۴/۶
Natural Universal	الكلّىّ الطّيعىّ ١/٨۴
Metonymy	الكنايه ٨/١٧
Universal being there	كوتاً كلّيّاً ٢/٨۴
Particular being	كوناً جزئياً ٣/٨۴
The nuances of demonstration	كيفية الاستدلال ۴/۴
Not being specified	لابعينه ٣/٥۴
Inevitably	لاجرم ١٥/٧٥

What is commanded, Commanded act	المأمور به ٣/٢٤
Permissible	المباح ١٣/٤٩
Jurisprudential arguments	المباحث الاصوليّة ١٠/٥
Discussion of the words	مباحث الألفاظ ١٨/٥
Immediately	المبادرة ٤/٣٥
Principals	المبادي ١٦/٤
Principles of the posterior sciences	مبادي العلوم المتاخّرة ١٤/٣
Emphasizing	المبالغة ١٢/٦٢
Posterior	متاخره ١٦/٣
Immediately understood, Preliminary perceptive	المتبادر ٤/٧٧، ٩/٢٣
Dissimilar	متباينه ٦/٦
Affirmers	المُثّبتين ١٣/١١
Reasonable, To be sound	متّجه ٤/١٩، ١٠/٨٨
Actualized	متحقّق ٩/١٥
Synonymous	مترادفة ٨/٦
Equals	متساويين ١٥/٤٤
Enjoined	متصلة ٦/٦
The two opposits	متضادّان ٤/٨٥
Enjoined	المتعاطفة ١٣/١٣
Two distinct things	متغايرين ١٥/٤٤
Contradictories	المتقابلات ١٤/٨٧

Source	مدرک ۳/۳۸
The claimed	المدّعى ۱۰/۸، ۱۲/۲۳، ۱۷/۷۳
Tenor, Signification	مدلول ۱۴/۳۳، ۱۳/۷۱
Real concept	المدلول الحقيقى ۱۷/۱۸
Knife	المُدية ۱۸/۷۰
Censured	مذموماً ۱۸/۷۹
Pending	مراعى ۱۰/۵۵
Status	مرتبة ۱۶/۳
Inverted Term	المرتحل ۱۲/۶
External preponderance evidence	المرجّح الخارجى ۱۷/۲۹
Preponderance	المرجوح ۲/۲۶
Outweighed	مرجوحة ۱۸/۸۵
Rejected	مردود ۸/۷۳
Compound, Composed	المركّب، مركّبة ۱۱/۴۴، ۱۷/۷۲
Related	المروّية ۱۴/۲۹
Once	المرّة ۵/۳۰
Problems	المسائل ۱/۳، ۴/۵
Hurriedness	المسارعة ۹/۳۵
Context	مساق ۲/۳۹
Equation	مساواة ۳/۶۶
Effect	المسبب ۳/۴۰
Impossible	مستحيل ۱۶/۸۱
Employed	المستعملة ۴/۷

Stall-fed sheep	المعلوفة ۱۲/٦۳
Effect	المعلول ٦/۷۳
Non-verbal	المعنوي ۱۴/۴۷
Meaning, Content	المعنى ۳/٦، ۵/۵۴
General sense, General meaning	المعنى الأعمّ ۳/۳، ۱۸/۳٦
Legal meaning	المعنى الشرعى ۸/۴۲
Forgiveness	المغفرة ۱/۱٦، ۵/۳۵
Connotation	مفاد ۱۸/۳۸
Jurisconsultant	المفتى ۱۰/۱
Singular	المفرد ۲/۱۲
Presupposed, Assumed	المفروض ۱٦/۹، ۳/۲۲
To be invalid	مفسدة ۳/۸۵
The distinguishers	المفصّلون ۸/۴۸
Implication	المفهوم ۹/٦۳
Concept of obligation	مفهوم الوجوب ۴٦/۱۴
Universal concept	المفهوم كُلّى ۱/۱۱
The two meanings of the ambigious term	مفهومى المشترک ۹/۱۴
Parallel	مقابل ۱۰/۲٦
Intent	مفاد ۱۸/۴۳
Admissible	مقْبولَة ۱۲/۸۸
Antecedent	المقدّم ۱۲/۵۹
Premises	مقدّمات ۱۴/۴

مناقشة لفظيّة ۸/۱۴	Semantic dispute
المناقض ۱۴/۶۵	Contentious
المناقضة ۱۱/۸۸	Contradiction
المندوب ۸/۵۷	Recommended act
المنطوق ۹/۶۳	Explicit statement
منظور فيه ۲/۴۱	Open to review
المنع ۳/۷۰	Denial
المنع من التّرک ۱/۴۴، ۱۵/۴۶	Prohibition of non Performance
منفرداً ۹/۱۴	Separately
منفصله ۷/۶	Disjoined
المنقول ۱۱/۶	Transferred
الموالى ۱۴/۶۲	Masters
الموسّع ۱۲/۳۵، ۱/۵۸	Not immediately required, Extended time
الموصوف ۱۶/۳۰	The qualified
موضع البحث ۵/۱۸، ۶۲/۳، ۷/۱۳	Locus of the discussion
الموضوع ۱۴/۴	Subject matter, Subject
الموقت ۱۴/۳۸	Timeable
المولى ۱۳/۶۲	Master
ميدان الجدال ۱۳/۸۴	Field of disputation
النافين ۷/۹، ۱۲/۱۱	Negaters
النّحو ۱/۳	Arabic grammar

ᶜArabī were allowed to have their effect when Iran had definitely turned Shīᶜī, and this in the very capital of the new nation, Iṣfahān.

The names of Mīr Dāmād and Mullā Ṣadrā will be frequently heard during this Colloquium side by side with those of Ibn Bājja, Ibn Ṭufayl and Averroes. It is hoped that this unusual, simultaneous approach to two quite different "schools" of Islamic philosophy will cast some new light on what this philosophy is all about.

Hermann Landolt

"representative of God" *(khalīfat Allāh)* on earth to be directly inspired by God. It is not very difficult to see, then, what might have led to his execution in 587/1191 in Ayyūbid Aleppo, at the age of 36 solar years. All the more remarkable is the fact that the *ishrāqī* "leaven" kneaded into Avicennism by the young Shaykh continued to be active in further developments in the Muslim East, and it has to be added that this East was now, i.e., after great changes occurring in the Muslim world in connection with the Mongol invasions, beginning to assume a more distinctly Iranian identity of its own. Other great names should certainly be mentioned in this context, too, such as Khwāja Naṣīruddīn-i Ṭūsī, whose defense of Avicenna and new interpretation of Shīʿism may to a certain extent have been influenced by Suhrawardī's *ishrāq*. Moreover, there is a spiritual dimension not to be overlooked in the process: the emigration of the great Spanish-Arab mystic Ibn ʻArabī to the Orient, and the reception of his thought by Shīʿī thinkers such as Ṭūsī's contemporary, ʿAlī b. Sulaymān al-Baḥrānī, and later on Sayyid Ḥaydar-i Āmulī or Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsāʾī. Of course this is not to deny the impact of Ibn ʿArabī on Sunnī Sufism, nor is it to imply that Iranian Shīʿism did not have its own strict opponents of anything remotely philosophical. It remains nevertheless a significant fact that the spiritual catalysts of both Suhrawardī and Ibn

in the Arab world until very recently, and that the credit for a continued existence of philosophy in the East must go primarily to Suhrawardī, who followed quite a different path.

Although Suhrawardī remained in many respects an Avicennian *malgré lui*, his project was to overcome the Peripatetic tradition, not by going back to the "true" Aristotle like Averroes, but by bringing new life to the "eternal wisdom" of Plato and the ancient Sages of the *Orient*, which is clearly one of the symbolic meanings given to the term *ishrāq* by Suhrawardī himself. As for the direct meaning of the term, "illumination," it refers, of course, to his doctrine of "light": an ontology based on the dynamic power of "light" rather than the abstract concept of "existence," and a corresponding epistemology or gnoseology by which he sought to replace the Peripatetic method of abstract knowledge through a direct "knowledge by presence" (*ʿilm huduri*). But Suhrawardī was not only a theorectical thinker. His ishrāq was *événement de l'âme*, as Henry Corbin puts it; and it was at least by implication highly political as well since he spoke quite openly and provocatively about the oppressive times in which the "powers of darkness" have taken over, in contrast to the "luminous" times of a distant mythical past governed by pious *Iranian* kings, and pointed to the necessity for the *true*

Averroes in his answer to Ghazālī, the *Tahāfut al-tahāfut,* actually disagree with him on these points. He rather tried to save philosophy by arguing that Ghazālī had been a victim of Avicenna's misunderstandings of Aristotle in the first place, and that the study of the true demonstrative method was not only permissible, but in fact a legal obligation incumbent upon those qualified to interpret Scripture rationally. He evidently did not believe that the wisdom (*ḥikma*) of philosophy could possibly contradict the wisdom of religion, although his clear distinction between the demonstrative method and other, less perfect methods suitable for the masses, may well have something to do with the famous doctrine of the "double truth" that went under his name in the Latin Middle Ages.

More research will be needed to show whether Averroes also had any significant influence on further philosophical developments in the Muslim East, where he was, in any case, not unknown, just as, conversely, the *ishrāqī* philosophy of Suhrawardī was by no means unknown in 14th century Granada. Quite generally speaking, one should never underestimate the mobility of scholars and ideas in the Muslim world, given the religious duty of "migrating" in "search of knowledge" (*ṭalab al-ʿilm*) and the social importance of commerce. It remains however true that the messages of Averroes and Ibn Ṭufayl were not really heard

important references to the so-called *Theology of Aristotle*, that is, the extracts from Plotinus' *Enneads* that had already been circulated under the name of Aristotle; and it is certainly not without significance for our purpose to note that this Neoplatonized Aristotle was to have a lasting influence in the Muslim East, including in particular Avicenna and the later school of Iṣfahān. If, for Mullā Ṣadrā, Aristotle was still the greatest of all philosophers whom he placed even above Avicenna, and indeed "among the perfect Friends of God" (*min al-awliyā' al-kāmilīn),* this was precisely because he regarded him, too, as the author of the *Theology*. In stark contrast to this, the *Great Commentator* of Aristotle in the Muslim West, Averroes, spent much of his philosophical and scholarly effort on purifying Aristotle precisely from that Neoplatonic admixture, for which he blamed mainly Avicenna.

One important reason for Averroes to be so critical of Avicenna was undoubtedly the serious blow the philosophical establishment in Islam had received at the hands of Ghazālī in his *Tahāfut al-falāsifa*. This was not an ordinary refutation of philosophy on merely theological grounds, but an attempt to demonstrate that the established doctrines of the *falāsifa* were neither compatible with the main tenets of Islam as commonly understood, nor irrefutably certain and coherent in themselves. Nor did

question of whether or not concepts could be "translated" at all, or adapted from one linguistic and cultural milieu to another. While Fārābī, the real founder of Islamic Peripateticism, strongly argued that logic as taught by the Greeks was universal logic, regardless of the language that happened to be used, the question was decided in the opposite sense in a famous debate held in Baghdād in 326/932. In another well-known debate, held a little earlier in Ray between the Ismāʿīlī theologian Abū Ḥātim al-Rāzī and the sceptic Platonist and physician Abū Bakr al-Rāzī (the Rhazes of the Latins), the issue at stake was rather one concerning the authority of traditions: while the Ismāʿīlī theologian challenged the authority of the philosophical tradition, the philosopher paid back in kind by daring to question the unity of the prophetic messages, and was eventually punished for such impertinence by being ranked among the arch-heretics. Perhaps for similar reasons, Fārābī himself (or possibly an unknown fellow philosopher writing under his name, as has recently been argued) felt compelled to prove, in the *Jamʿ bayn ra'yay al-ḥakīmayn,* that the doctrines of the great philosophers, Plato and Aristotle, were not really contradictory if properly understood, although he had otherwise rather emphasized their difference.

Unlike most of Fārābī's work's, the *Jamʿ* contains

took the life-time *engagement* and scholarly work of that most unusual among "Western Orientalists," Henry Corbin, to change the degree of awareness in the West considerably. As a result, it is not an infrequent experience in Paris bookshops nowadays to be encouraged to "read Sohravardi as one reads Kant", for example.

In Iran, on the other hand, intellectuals have been calling for some time now for an increased awareness of the foundations of modern and even post-modern thought as developed in the West.

Of course the process of reception and creative adaptation referred to above has never been going on without raising serious questions and problems. To be sure, a significant attempt to bridge the gap between Athens and Jerusalem through philosophical interpretation of Scripture had already been made at the very beginning of the Christian era by the Jewish philosopher Philo of Alexandria, and polytheistic Neoplatonism of late Antiquity had already been transformed by oriental Christianity into a form acceptable to monotheists before the coming of Islam. But tensions and contradictions between revealed religion and human reason, or between their respective representatives in various settings, would of course subsist and manifest themselves in numerous ways. In the classical Islamic world, one issue debated from early on was the very modern

is well-known, the highlights of this reception process were two translation movements: the translations from Greek and Syriac into Arabic, done mainly by oriental Christians sponsored in the 8th and early 9th centuries by the ʿAbbāsid caliphs of Baghdād, and, some four centuries later, the translations from Arabic into Hebrew and Latin, which were facilitated by the then still relatively easy coexistence of Muslims, Jews and Christians in Spain, and were in their turn to influence the coming about of the European Renaissance.

What was not so well-known until quite recently is that philosophy received a new impulse at the time not only in the West, but also in the East, and eventually found its way there to a kind of Renaissance, too, namely, what has been called the "Shīʿite Renaissance" of Ṣafawid Iran. While the classics of "Arabic philosophy," as it used to be known, Al-Fārābī, Avicenna (Ibn Sīnā) and, above all, Averroes (Ibn Rushd) of Cordoba, were certainly familiar names to students of philosophy in general, the same could not be said about Suhrawardī, Averroes' Eastern contemporary, let alone Mīr Dāmād and Mullā Ṣadrā, the pillars of the "school of Iṣfahān" in the first half of the 17th century. In fact, after some pioneering efforts by Max Horten and a few others who questioned the habitual way of presenting the history of philosophy in the first half of the past century, it

Gottes ist der Orient!
Gottes ist der Okzident!
Nord - und südliches Gelände
Ruht im Frieden seiner Hände

The above verses from Goethe's celebrated *Divan*, which are in fact a free rendering of the Qur'anic Verse 2:115 (109) by the German poet, may well serve as a reminder of universal values at a time when, despite the phenomenon called "globalization," East and West and North and South threaten to drive further apart than ever. In such a situation it is of particular importance that the common heritage of Orient and Occident be brought to mind again. At the same time, the differentiating factors that have contributed since Antiquity to the shaping of an "Eastern" and a "Western" consciousness will have to be thought about in some depth, especially when a true dialogue of civilizations is called for.

Surely the most important elements of the common heritage of Orient and Occident are monotheism on one hand, and the philosophical tradition on the other, that is to say, the systematic way of doing philosophy that was inherited from the Greeks by Jews, Christians and Muslims, and creatively adapted by them to their respective needs. As

23. ***Pure Science from safavid to the establishment of Dar Al-fonoon,*** Compiled by Mehdi Mohaghegh. Tehran: SACWD, 2005.

24. Sabzavârî, H. M. Hâdî. ***Sharh-i Nebrâs al-Hudâ*** (A Commentary on the Light of Guidence), Edited with introduction by Dr. S. Sadr al-Dîn Tâherî. Tehran: SACWD, 2005.

25. Dabîrân Kâtibî-ye Qazwînî, Najm al-Dîn, ***Hikmat Al'ain,*** Edited by 'Abbâs Sadrî. Tehran: SACWD, 2005.

26. ***Fakhr al-Dîn al-Râzî, A Commentay on Avicenâ's al-Ishârât wa al-Tanbîhât,*** Vol I Logic , Edited with introduction by AliRezâ Najafzâda. Tehran: SACWD, 2005.

27. ***Fakhr al-Dîn al-Râzî, A Commentay on Avicenâ's al-Ishârât wa al-Tanbîhât,*** Vol II, Edited with introduction by AliRezâ Najafzâda. Tehran: SACWD, 2005, Vol 2, Falsafa (Tabî'iyyât-llâhiyyât) va 'Irfân, Edited with an introduction by Ali Rezâ Najafzâdeh. Tehran: SACWD, 2005.

28. Al-Huseinî, Mîr Muhammad Bâqir. Known as mîr Dâmâd (***Musannafât-i Mir-i Dâmâd. v.II***) ***al-'ufuq al-Mubîn***, edited by Abdollah Nourânî. Tehran: SACWD, 2006.

29. Akhgar Haidarabadi, Qâsim 'Ali. ***Nihâyat al-Zuhûr*** (Persian Commentary on Suhrawardî's Hayâkil al-Nûr), Edited with introduction and notes by M.Karîmî Zanjânî Asl. Tehran: SACWD, 2006.

30. Hassan b. Shahîd-i Thânî, Zein al-Din, ***Avâmir va navâhî*** (Command and prohibitions) form Ma^{c}âlîm al-Din, With an Arabic-English glossary and a translated article by R. Brunschvig, Edited by M. Mohaghegh. Tehran: SACWD, 2006.

edited with an introduction and notes by M. Karîmî Zanjânî Asl. Tehran: SACWD, 2004.

16. 'Abd al-Razzâq Kâshânî, ***Sharh-i Fusûs al-Hikam*** (***Commentary on Ibn al- 'Arabî's Fusûs al-Hikam***), edited with an introduction and notes by Majîd Hadîzada. Tehran: SACWD, 2004.

17. 'Alî Ibn Abî-Tâlib. ***Dîwân attributed to Hazrat 'Alî b. Abî Tâlib***, with a Persian translation in poetry by Mawlânâ Shawqi, a poet of the ninth century AH, edited with introduction and notes by Maryam Rawzâtîyân. Tehran: SACWD, 2004.

18. Ibn Sînâ, Hussein Ibn Abdullah. ***Ibn-i Sînâ 's (Avicenna) al-Shifâ'*** (***Metaphysics***), with marginal notes by Mullâ Sadrâ, Mîrdâmâd, A'lavî, Khunsarî, Sabzavârî and others, edited with introduction and notes by Dr. Hâmed Nâjî Isfahânî. Tehran: SACWD, 2004.

19. Nairizî Shîrâzî , Qutb al-dîn Muhammad. ***Qasida ye 'Ishqiyya*** (***Ode on divine love***), edited with introduction and notes by Muhammad Rezâ Zakir Abbas Alî. Tehran: SACWD, 2004.

20. Mûsavî, Hâkîm Muhammad Baqir. ***Dârûhâ yi Qalbî*** (***A Persian translation of al-Adwiat al-Qalbiyya of Ibn i Sînâ***), edited with introduction and notes by Hussein Razavî Burqa'î. Tehran: SACWD, 2004.

21. Sabzavârî, H. M. H. ***Hâdi al-Muzillîn (Guide for the perplexed)***, edited with an introduction and notes by Alî Owjabî. Tehran: SACWD, 2004.

22. ***Papers Presented at The International Colloquium on Cordoba and Isfahan Two School of Islamic Philosophy***, Edited by S. Ali Asqar Mir Bagherifard, Assisted by Fatemeh Bostân Shîrîn. Tehran: SACWD, 2005.

Fusûs al-Hikma with al-Shanbgazânî's commentary and Mir Dâmâd's notes, edited by Ali Owjabî. Tehran: SACWD, 2003.

8. Mutahhar-i Hillî, Hassan b. Yûsuf. ***Risâla Sa'dîyya***, translated into Persian by Sultân Hossein Istarâbâdî, edited by Ali Owjabî. Tehran: SACWD, 2003.

9. Nûrbakhsh, Baha' al-Dawla. ***Hadîyyat al-khair (A gift of goodness): a mystical commentary on the Prophet's tradition and sayings***, edited with an introduction by S. Mohammad Imâdî Hâ'irî. Tehran: SACWD, 2003.

10. Aṣṣār Tehrani, Sayyid Muhammad Kāzim. ***Selected problems of metaphysics***, edited by Manouchehr Sadoughî Sohâ. Tehran: SACWD, 2003.

11. Tamîmî Sabzavârî, Alî b. Muhammad. ***Zakhîrat al-Âkhira (Provisions for the hereafter) with a number of old shî'î prayers***, edited with an introduction by S. Mohammad Imâdî Hâ'irî. Tehran: SACWD, 2003.

12. Al-Isfarâyinî al-Nîshâbûrî, Fakhr al-dîn. ***Sharh Kitâb al-Najât (Commentary on the Metaphysics of Ibn Sînâ's Kitâb al-Najât)***, edited with an introduction by Dr. Hâmed Nâjî Isfahânî. Tehran: SACWD, 2004.

13.Shahristânî Mûsavî, M. B. ***Durr-i Thamîn (Precious pearl: Persian translation of Hilli's Kashf al-Yaqîn)***, edited by Alî Owjabi. Tehran: SACWD, 2004.

14. Hasan Salmâsî, Abu Ali. ***Al-Risâla al-Sharafiyya (Treatise on the Classification of Science)***, edited with an introduction by H. Nûrânî Nedjâd and M. Karîmî Zanjânî Asl. Tehran: SACWD, 2004.

15. Al-Baghdâdî, Sa'd b. Mansûr (Ibn-i Kammûna), ***Tanqîh al-Abhath li al-Milal al-Thalath (Pure arguments on three religions)***,

Publications
of the
International Colloquium on
Cordoba and Isfahan

1. Alawî Amilî, Muhammad Ashraf. ***Ilâqat al-Tajrîd (Persian commentary on Tajrîd al-I'tiqâd)*** v.1, edited with introduction and notes by Dr. Hâmed Nâjî Isfahânî. Tehran: Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries (SACWD), 2002.

2. Alawî Amilî, Muhammad Ashraf. ***Ilâqat al-Tajrîd (Persian commentary on Tajrîd al-I'tiqâd)*** v.2, edited with introduction and notes by Dr. Hâmed Nâjî Isfahânî. Tehran: SACWD, 2002.

3. Sabzavârî, Hâjj Mullâ Hâdî. ***Al-Râh al-Qarâh***, edited with introduction and notes by Majîd Hâdizâda. Tehran: SACWD, 2002.

4. Kâshânî, Muhammad b. Muhammad Zamân. ***Mir'ât al-Azmân (Mirror of times)***, edited with introduction and notes by Mehdî Dehbâshî. Tehran: SACWD, 2002.

5. 'Uzlati Khalkhâlî, Adham. ***Rasâ'il-i Fârsî Adham-i Khalkhâlî. v.1: fourteen treatises in Persian on creeds, ethics and mysticism,*** edited by Abdollah Nourânî. Tehran: SACWD, 2003.

6. Al-Huseinî, Mîr Muhammad Bâqir. ***Musannafât-i Mir-i Dâmâd. v.1: treatises, letters and ijâzas***, edited by Abdollah Nourânî. Tehran: SACWD, 2003.

7. Al-Fârâbi, Abu Nasr Muhammad b. Muhammad b.Tûrkhân.

Society for the
Appreciation of Cultural
Works and Dignitaries

University of Tehran

Publications
of the

International Colloquium on Cordoba and Isfahan

Two Schools of Islamic Philosophy

Isfahan 27-29 April 2002

(30)

under the supervision of
Mehdi Mohaghegh

Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries
Institute of Islamic Studies Tehran - McGill Universities

Tehran 2006

Avâmir va Navâhî
(Commands and Prohibitions)
from Ma^c^âlîm al-Dîn

by

Hassan b. Shahîd-i Thânî

With an Arabic-English Glossary

and a translated

article by R. Brunschvig

Edited by

M. Mohaghegh

Tehran 2006

انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries

Avâmir va Navâhî
(Commands and Prohibitions)
from Ma^câlim al-Dîn

by

Hassan b. Shahîd-i Thânî

With an Arabic-English Glossary

and a translated

article by R. Brunschvig

Edited by

M. Mohaghegh

Tehran 2006